الأخلاق

وعلم العادات الأخلاقية

تأليف

ليفي بريل

عضو أكاديمية العلوم الأخلاقية بباريس

وأستاذ بالسربون سابقا

ترجمه

دكتور محمود قاسم

أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة القاهرة

وراجعه

دكتور السيد محمد بدوى

أستاذ علم الاجتماع المساعد بجامعة الإسكندرية

الثمن

٢٧ قرشاً



ملتزم الطبع والنشر

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر

الأخلاق
وعلم العادات الأخلاقية

تأليف

ليفى بريل

عضو أكاديمية العلوم الأخلاقية بباريس

وأستاذ بالسربون سابقا

ترجمه

دكتور محمود قاسم

أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة القاهرة

وراجعه

دكتور السيد محمد بدوى

أستاذ علم الاجتماع المساعد بجامعة الإسكندرية



ملتزم الطبع والنشر

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة للترجمة

لا ينكر علماء الاجتماع فى عصرنا الحاضر النصيب الكبير الذى ساهمت به المدرسة الفرنسية فى إنشاء علم الاجتماع ، والنهوض بمناهج البحث فى الدراسات الإنسانية من أخلاق واقتصاد فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين . وما زالت أسماء « أوجيست كونت » و « دوركايم » و « تارد » و « موس » و « فوكنيه » « وليفى بريل » و « شارل بلوندل » ، وآخرين كثيرين ، من الأسماء التى لا يخلو منها أحدث المؤلفات فى هذا العلم .

ولقد عهدت إلىّ وزارة المعارف بترجمة هذا الكتاب لأحد هؤلاء المؤلفين الكبار ، وهو « ليفى بريل » ، فرحبت بترجمته والتقديم له والتعليق عليه ، نظرا لأنه متمم للجهود التى بدأت أبذلها فى التعريف بعلم الاجتماع منذ سنة ١٩٥٠ حتى الآن .

ومن الاعتراف بالفضل لصاحب هذا الكتاب الذى نقدمه اليوم للثقافة العربية أن نذكر شيئا عن تاريخ حياته وعن مجهوده العلمى الضخم . وعن فكرته فى كتابه « الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية » . لكنا سنبين إلى أىّ حدّ نوافقه أو نخالفه فى بعض آرائه ؛ إذ ليس معنى الترجمة أن ننقل المعانى أو نضع ألفاظا مكان ألفاظ ؛ بل يجب ، قبل كل شىء ، أن نحيا فى الجو الذى يحيا فيه المؤلف ، دون أن نفقد شخصيتنا ،

ودون أن نضن بإظهار آرائنا الخاصة متى وجب أن نظهرها . فإنا نرى أن مجرّد النقل إلى العربية قد يكون أكثر ضررا منه نفعا ؛ لأن القارئ يسارع عادة إلى اعتقاد أن كل جملة مترجمة يجب أن تعدّ حقيقة لا تقبل المناقشة . وتلك فى رأيى طريقة خطرة تقودنا إلى الجمود ؛ بدلا من أن تنتهى بنا إلى التحرّر عند الاطلاع على الآثار الفكرية العالمية .

*
**

ولد « ليڤى بريل » عام ١٨٥٧ بمدينة باريس ، وتخرّج فى مدرسة المعلمين العليا سنة ١٨٧٦ ، وحصل على درجة « الأجرجاسيون » فى الفلسفة عام ١٨٧٩ ، ثم على درجة الدكتوراه عام ١٨٨٤ . وقد اختير ليخلف الأستاذ « بيردو ـ Burdeau » فى كرسى الفلسفة فى « ليسيه لويس الأكبر » من عام ١٨٨٥ إلى عام ١٨٩٥ . ثم أصبح محاضرا بالسربون ، وعهد إليه بإلقاء عدد من المحاضرات . وكان ذلك فى عام ١٨٩٥ . ورقى إلى منصب أستاذ مساعد عام ١٩٠٥ ، ثم إلى منصب الأستاذية فى عام ١٩٠٨ ؛ وانتخب عضوا فى أكاديمية العلوم الأخلاقية عام ١٩١٧ .

وقد نشر فكرة المسئولية عام ١٨٨٤ : L'idée de Responsabilité . وهى رسالة تأثر فيها بفلسفة « كانْت » . ثم نشر كتابا آخر هو : « ألمانيا منذ ليبنز : محاولة لدراسة الشعور القومى بألمانيا » .

L'Allemagne depuis Leibnitz; essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne (1890)

وله كتب عديدة أخرى هى :

١ — فلسفة جاكوبى ١٨٩٤ .

٢ — فلسفة أوجيست كونت ١٩٠٠ [1] .

---

(١) نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية

٣ — الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ١٩٠٣ .

ثم اتجه فى النصف الثانى من حياته العلمية إلى دراسة عقلية الشعوب البدائية . وله فيها مؤلفات قيمة عديدة هى :

١ — الوظائف العقلية فى المجتمعات المنحطة :

Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,1910.

٢ — العقلية البدائية : La mentalité primitive 1922

وقد نقله إلى العربية الأستاذ الدكتور محمد محمد القصاص بتكليف من وزارة المعارف .

٣ — الروح البدائية : L'âme primitive, 1927

٤ — الخارق للطبيعة ، والطبيعة فى العقلية البدائية :

Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, 1935.

٥ — الأساطير البدائية : La mythologie primitive, 1935

٦ — التجربة الصوفية والرموز عن البدائيين :

L'expérience mystique et les symbôles chez les primitifs.

ويمتاز الكتابان الثالث والسادس بمادتهما الغزيرة ، ويكشف تأليفهما عن موهبة عميقة تتجلى فى التفكير الدقيق الواضح ، والأسلوب القوىّ البارع الذى يستحوذ على مشاعر القارئ فى كل لحظة . وقل أن يجد المرء كتبا تعادل هذين الكتابين فى السهولة وسعة المعلومات ومتعة الاطلاع عليهما .

وقد اشترك « ليفى بريل » فى إدارة معهد علم الأجناس بجامعة باريس حتى سنة ١٩٣٨ ، وكان يعاونه فى إدارته عالمان كبيران وهما : « موس » والدكتور « پول ريفيه » .

ويعدّ كتاب « الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية » ثورة كبرى في هذا النوع من الدراسات ، وهو أصدق تعبير عما يطلق عليه الآن اسم « مذهب الوضعيين في دراسة الأخلاق » . ومن هذا الاسم يتبين لنا أنه من مدرسة « كونت » و « دوركايم » اللذين أرادا تطبيق منهج البحث في العلوم التجريبية على دراسة الظواهر الاجتماعية : من تاريخ واقتصاد وأخلاق ولغة وغير ذلك . وربما كان اهتمام « ليفي بريل » بتطبيق المنهج الاستقرائي على دراسة الأخلاق هو أحد الحوافز الكبرى التي دفعتني إلى اقتراح ترجمته على وزارة المعارف ، وذلك نظرا لاهتمامي بدراسة المناهج ، ولاعتقادي أن أيّ تقدّم في الشرق ، وفي الثقافة العربية ، لن يكون أمرا حقيقيا إلا بتعديل نظرتنا إلى طرق البحث وأساليبه تعديلا شاملا ؛ بل ثوريا في بعض الحالات . ومن الممكن أن نعدّ هذا الكتاب « منهجا للبحث في علم الأخلاق » .

ففيه يرى « ليفي بريل » أنه يجب على الباحثين في الأخلاق أن يفرّقوا تفرقة واضحة منذ أول الأمر ، بين الناحية النظرية والناحية العملية : أي التطبيقية ؛ إذ ليس من الممكن أن يحرز علم الأخلاق النظري أي تقدّم إلا إذا فرّق بينه وبين التطبيق العملي . وقد أدّى جهل هذه التفرقة إلى ضياع كثير من الجهود عبثا ، وإلى خطأ منهجي استمرّ قرونا عديدة . فإن الفلاسفة من أصحاب المذاهب الأخلاقية النظرية اعتقدوا أن الأخلاق علم نظري ومعياري في آن واحد ، أي أنه علم يدرس القواعد الأخلاقية دراسة نظرية مجرّدة ، وفي الوقت نفسه يحدد القيم والغايات الأخلاقية ويصدر أحكاما على الأفعال الإنسانية ، ويرتب الواجبات ويضع الحلول للمشاكل والأزمات التي يلقاها ضمير كل إنسان عاقل حرّ . لكن مصطلح « العلم المعياري » مصطلح لامعنى له ؛

بل هو مصطلح هجين يحمل التناقض بين طرفيه ؛ لأنه يجمع بين الناحية النظرية والناحية العملية ويدمج إحداهما فى الأخرى ، مع أنه كان ينبغى له أن يعلم أن العلم شىء والفنّ شىء آخر ، كما نفهم الآن جيدا أن الطبّ فنّ يُستخدم فى علاج الأمراض ، وأنه يعتمد على علوم نظرية مجرّدة ، كالتشريح وعلم وظائف الأعضاء وعلم الكيمياء وغير ذلك من العلوم .

وهكذا خيل إلى الفلاسفة أن مذاهبهم الأخلاقية ، كمذاهب اللذة أو المنفعة أو الواجب ، مذاهب نظرية ومعيارية فى آن واحد ، مع أنها ليست فى الواقع بحوثا نظرية ؛ بل معيارية ، أو لاتعدو أن تكون نسخة مستنبطة من الأخلاق العملية الواقعية التى تطبق فى مجتمعهم وفى العصر الذين يعيشون فيه . وقد ظنوا أنهم يضعون الأخلاق ويبتكرونها ، وأنهم يجددون المثل الأخلاقية العليا التى ينبغى لكل إنسان أن يصبو إلى تحقيقها ، حتى يصبح إنسانا أخلاقيا بمعنى الكلمة ، وغاب عنهم أن هذه المثل العليا ليست من ابتكارهم ؛ بل هى صور ينتزعونها من الحياة الواقعية نفسها ، ويخلعون عليها طابعا شخصيا يوهمهم بعد ذلك أنها من صنع أنفسهم .

ومهما يكن من أمر ، فإن مذاهبهم الأخلاقية المختلفة لم تؤدّ إلى نشأة علم أخلاقى نظرى ؛ لأن العلم حقيقة هو البحث الذى يدرس طائفة من الظواهر ليكشف عن قوانينها . وتلك هى حال العلوم الطبيعية منذ « بيكون » حتى عصرنا الحاضر . وإذاً فلن يوجد علم أخلاق نظرى بمعنى الكلمة إلا إذا كان على غرار العلوم التجريبية ، أى إلا إذا آمن الباحثون فى الأخلاق بأن هناك ظواهر أخلاقية قائمة بذاتها ، وأنها تخضع لقوانين محددة ، وتفرض نفسها على كل فرد من الأفراد ، فتوجب

عليه أساليب معينة فى السلوك والشعور والتفكير . ومعنى ذلك اختصارا للقول أنه لن يوجد علم أخلاق نظرى إلا إذا اتبع الطريقة التى يتبعها علم الاجتماع ، وإلا إذا كان أحد فروع هذا العلم .

وكيف يمكن أن يوصف أىّ مذهب أخلاقى فلسفى بأنه علم نظرى إذا رأينا أن المذاهب الأخلاقية التى تختلف فيما بينها من الوجهة النظرية تتفق تمام الاتفاق من الوجهة العملية أو التطبيقية ؟ أليس ذلك وحده دليلا على أن هذه المذاهب لاتوضع أولا لكى تطبق عمليا فيما بعد ؛ بل تستنبط بالأحرى من القواعد الأخلاقية العملية المتبعة بالفعل فى مجتمع معين وفى عصر معين ؟ وكيف يمكن القول بوجود علم أخلاق نظرى — كما يزعم الفلاسفة — إذا كان تطوّر الأخلاق العملية خلال العصور هو السبب فى تطوّر المذاهب الخلقية وفى ظهور مذاهب جديدة لم تكن معروفة فيما مضى ؟

وفى الواقع اعتمدت المذاهب الأخلاقية الفلسفية على أسس خاطئة . فمثلا يعتقد الأخلاقيون القدامى أن القواعد الأخلاقية تحدّد للإنسان بصفة نهائية ، ويظنون أن طبيعة الإنسان لاتتطوّر بحال ما ، مع أن التاريخ الفكرى والثقافى والاجتماعى يرشدنا إلى أن العقلية الإنسانية فى تطوّر مستمر . ونقول بعبارة أخرى إن الفلاسفة زعموا أن المنهج السليم فى دراسة الأخلاق وتقريرها ينحصر فى أن يحلل الفيلسوف نفسه ، أى شعوره الخاصّ لكى يحدّد لنا معنى الواجب والمفيد وغير ذلك من المعانى الخلقية ، ولكى يقرّر لنا أن هذه المعانى التى حددها هو تصلح فى كل زمان ومكان . لكن طريقة التحليل الداخلى للشعور طريقة ثبت عجزها ؛ بل فسادها ، فى كل فرع من فروع العلوم الإنسانية .

ولم يعد أحد من العلماء يرتضيها وحدها فى دراسة النفس أو الاقتصاد أو الأخلاق أو الدين أو القانون وهلم جرّا .

ولذا فمن الضرورى أن يتبع الأخلاقيون منهجا آخر يقرره المنطق الحديث . وهو منهج الاستقراء الذى كان سببا فى تقدّم العلوم على نحو ما كان يتخيله الإغريق الذين حددوا لنا المنهج القياسى ، ذلك المنهج الذى انقلب فى نهاية الأمر عقبة فى سبيل العلم والتفكير المنتج السليم . فبدلا من أن يكتفى الباحث بتحليل شعوره أو ضميره الأخلاقى : يجب عليه أن يدرس مختلف الحضارات الراهنة والغابرة ، وأن يحلل الطقوس والعقائد فى مختلف الشعوب البدائية . فيرى مثلا كيف نشأت الواجبات والنواهى ، وكيف تطوّرت فكرة العدل والكرامة والأثرة والإيثار والجدارة وعدم الجدارة ، وغير ذلك من المعانى الأخلاقية الأساسية . كذلك يجب عليه أن يدرس العادات الخاصة بالزواج والطلاق وأن يفحص جميع صنوف العادات الأخلاقية ، ليرى كيف نشأت ، وكيف تطوّرت ، ولأىّ قوانين تخضع فى نشأتها وتطوّرها .

وقد أخطأت المذاهب الأخلاقية الفلسفية عندما اعتقدت أن الضمير الأخلاقى لكل فرد من الأفراد وحدة متجانسة ، وأن مجموعة الواجبات والنواهى التى يلتزمها الفرد فى حياته ، وفى صلاته بأقرانه ، على أتمّ ما تكون عليه أىّ مجموعة من الاتساق . لكن المنهج الاستقرائى يكشف لنا عن شىء مختلف تماما . ذلك أن محتويات الضمير الأخلاقى ليست بمثل هذا التجانس أو الاتساق المزعوم . لأنا إذا درسنا التقاليد والعادات الأخلاقية فى الريف أو فى المدن وجدنا أنها لاترجع كلها إلى عصر واحد ؛ بل إلى عصور متباعدة وأجناس مختلفة وحضارات متتابعة ومتنافرة .

وإذن فمن العبث أن يحاول الفلاسفة وضع أو تأسيس علم أخلاق نظرى يستنبطونه فى الواقع من الأخلاق العملية الموجودة بالفعل ؛ بل إنه أكرم بالعالم وأخلق به ألا يخدع نفسه ، وألا يطمح إلى ماطمح إليه الفلاسفة وأصحاب المذاهب الأخلاقية التقليدية . ويكفيه أن يدرس الظواهر الأخلاقية الموجودة بالفعل فى مجتمع معين حتى يرى أصولها وطريقة نموّها وتشعبها ، وليكشف عن قوانينها . فإذا استطاع تقرير بعض هذه القوانين كان له أن يستخدم معرفته النظرية العلمية فى الإيصاء ببعض الأساليب العملية التى يمكن أن تؤثر فى الحالة الأخلاقية للمجتمع تأثيرا ينهض بها ، ويقضى على مافيها من عيوب أو شذوذ . وبهذا يدرك تماما فائدة التفرقة بين الناحية النظرية والناحية العملية ، ويعلم أنه يستطيع بفضل هذه المعرفة النظرية المجرّدة — أن يحقق كثيرا من الغايات العملية التى ما كانت لتخطر بذهنه من قبل ، كما أن علماء الطبيعة استطاعوا التدخل فى مجرى الظواهر المادية تدخلا فعّالا منذ عرفوا عددا لابأس به من القوانين التى تخضع لها هذه الظواهر . ذلك أن مقدرة الإنسان على التأثير فى الطبيعة وعلى تذليلها وتسخيرها لحاجاته ومطالبه رهن بمعرفته لهذه الطبيعة معرفة علمية صحيحة .

هذا إلى أن الأخلاق الإنسانية ليست عصية على التطوّر كما يدعى هؤلاء الفلاسفة ؛ بل هى نسبية فى واقع الأمر . وهى تخضع ، فى كل عصر من العصور ، لمجموعة محددة من الشروط الاقتصادية والثقافية والدينية والتاريخية . ولما كانت هذه الشروط نفسها تتطوّر على نحو مستمرّ ، فمن الطبيعى — والبديهى أيضا — أن يتردّد صدى هذا التطوّر فى الأخلاق نفسها . ذلك أن الأخلاق على صلة وثيقة بمجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى ، وتتناسب أخلاق كل مجتمع مع النظام

السائد فيه . فمثلا لايمكن أن تكون أخلاق قبائل أستراليا البدائية على نحو لايتفق مع عقائدها ونظمها العائلية والاقتصادية . وليس بمعقول أن تكون أخلاق الهنود نسخة مكرّرة من أخلاق الأوربيين رغم اختلاف الحضارة والدين والتاريخ . ولئن بدا لنا أن كل الشعوب تستخدم نفس الصيغ الأخلاقية ، كقولنا مثلا « أعط كل ذى حق حقه » ، فيجب ألا يلتبس علينا الأمر بسبب هذا الاشتراك فى اللفظ فقط ؛ لأن ثبات الصيغة اللفظية التى تعبر عن الأمور الأخلاقية لايدل بحال ما على ثبات مضمونها . فقد تطوّرت معنى العدالة الإنسانية ؛ بل هى فى تطوّر مستمرّ . فألغى نظام الرقّ واعترف للمرأة بحقوقها ، كذلك شرعت الأمم المتحضرة كثيرا من القوانين لحماية الضعفاء من الأطفال والشيوخ وطبقة الفقراء من العمال الكادحين . وأصبح الناس فى عصرنا هذا يرون أن لطبقة العمال مطالب عادلة ، وأن لهم حقّ الإضراب فى بعض الظروف . ولا ريب فى أن التطوّرات الاقتصادية الكبرى فى العصور الحديثة كان لها أثر كبير جدا فى اتساع معنى العدالة الاجتماعية وتطوّرها . وما كان من المستطاع أن تقرّر هذه الحقوق ، وأن يعترف بهذه القيم الأخلاقية الجديدة مالم تكن الشروط الاقتصادية والاجتماعية مواتية لها . والدليل على ذلك أن المجتمعات ذات التقدم البطىء تكون فيها القواعد الأخلاقية أكثر جمودا . مثال ذلك أن عبادة الأسلاف فى الصين كانت سببا فى كثرة النسل وفى المجاعات المروّعة وفى الآلام التى تعانيها مئات من ملايين البشر .

ومتى عرفنا أن الأخلاق نسبية ، وأنها تتصل أشدّ اتصال بالظواهر الاجتماعية الأخرى ، وأنها تؤثر فيها وتتأثر بها فى آن واحد ، وأن كل تقدم أو تطوّر فى إحدى هذه المجموعات يصحبه أو يعقبه تقدم أو

تطوّر في المجموعات الأخرى — نقول متى عرفنا ذلك تأكدت لدينا فكرة وجود قوانين اجتماعية تسيطر على الظواهر الأخلاقية ، وتبين لنا أننا لانستطيع التأثير في هذه الظواهر تأثيرا ناجعا إلا بشرط معرفة هذه القوانين . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن معرفة هذه القوانين تتيح لنا إنشاء فن أخلاقي معياري يقوم على أسس علمية عقلية . فلا يكون فنا مرتجلا يخطئ أكثر مما يصيب ، كشأن الفن الأخلاقي التقليدي ، وكشأن الطب قبل اعتماده على العلوم الوضعية الحديثة . فهذا الفن الأخلاقي العقلي هو السبيل الوحيدة إلى تحسين الحياة الاجتماعية الأخلاقية . وقد بدأت تلوح بواكير هذا الإصلاح القائم على الدراسة العلمية في كثير من العلاقات الاجتماعية ، كتحديد الصلة بين أصحاب الأموال والعمال ، وكتطبيق بعض الحقائق العلمية في التربية وفي معاملة الأحداث والشواذ . ومن البديهي أن كل إصلاح اجتماعي أو أخلاقي مرتجل لابد أن يؤدي في كثير من الأحيان إلى مفاجآت تعسة لايجهلها أصحاب الفن السياسي المرتجل ، أي هؤلاء الذين لايدركون جيدا مدى الصلة بين مختلف الظواهر الاجتماعية .

ولما كانت الشروط التي يخضع لها كل مجتمع من المجتمعات خاصة به ، وتختلف اختلافا كبيرا أو قليلا عن شروط المجتمعات الأخرى ، وجب أن يختلف الفن الأخلاقي الذي يستخدم في إصلاح أحد المجتمعات والنهوض به عنه في حالة مجتمع آخر له ظروفه وشروطه الخاصة به أيضا . ومن الضروري أن تختلف أساليب العلاج وصنوفه باختلاف حالة المرض . وربما وجب على عالم الاجتماع ألا يحاول التدخل في بعض الحالات ، إذ قد يؤدي التدخل حينئذ إلى الضرر أكثر مما يفضي إلى النفع : « ذلك لأنه إذا كان من المستحيل شفاء كل مريض .

فليس من الأكيد أيضا أنه يمكن تحسين حالة كل مجتمع . وربما وجدت مجتمعات لاتستطيع إلا الاستمرار فى حياتها الراهنة من الضيق والضنك أو تموت . » ومعنى هذا أنه لايمكن التدخل لإصلاح الحياة الاجتماعية فى نطاق واسع ، وليس من المستطاع تغيير أخلاق مجتمع ما دفعة واحدة بضربة عصا سحرية ، ذلك أن التدخل فى حياة المجتمعات لايمكن إلا أن يكون فى مجال ضيق يتسع حقيقة كلما زادت معرفتنا بطبيعة هذه الحياة والقوانين التى تخضع لها .

وقد عجب « ليفى بريل » لهؤلاء الذين أساءوا فهم نظريته فى ضرورة دراسة الأخلاق بالمنهج المستخدم فى علم الاجتماع . فهم يقولون إن فى الاعتراف بنسبية الأخلاق وتطورها واختلافها من مجتمع إلى آخر تدنيسا لها ، بل قضاء مبرما عليها . لكن الحقيقة أن هؤلاء الذين يسيئون فهم آرائه قد أفرطوا فى جزعهم أكثر مما ينبغى لهم أن يفرطوا . ذلك لأن هذه الدراسة لن تكون سببا فى تدنيس الأخلاق ومحو قدسيتها أو القضاء عليها ، كما أن دراسة الأديان والقانون والاقتصاد والفن بطريقة منهجية استقرائية لم تكن سببا فى تحقيق هذه الأخطار الجسيمة التى يحلو لهؤلاء أن يتنبأوا بها لعلم العادات الأخلاقية ؛ بل إن معرفة القوانين الاجتماعية والأخلاقية ستساعدنا دون ريب على تحسين الأخلاق والنهوض بها .

لكن هذا كله لايمنع « ليفى بريل » من الاعتراف بأن هذا الفن العقلى الأخلاقى الذى يحدثنا عنه لم يكتمل بعد ، وأنه ربما انقضت عدة قرون قبل أن يكتمل ، أو قبل أن يكون ذا تأثير فعّال فى الحياة الاجتماعية ، كما أن فن العلاج أو طبّ الأجسام لم ينهض على ساقيه إلا بعد جهود استغرقت عصورا طويلة . فكل ما انتهى إليه الفن الأخلاقى القائم على أسس عقلية فى مجال التربية والاقتصاد الاجتماعى شىء هزيل.

جدا ، مما يدل على أن كل مجتمع سيستمرّ فى اتباع أخلاقه الخاصة وتقديسها ، كما يدل أيضا على أن علم العادات الأخلاقية ، ليس كما يظنّ خصومه ، معول هدم فى هذه الأخلاق . وإذن لايحق لأحد أن يخشى انهيار هذه الأخلاق ، لأن القوى الاجتماعية التى تميل إلى الاحتفاظ بها ، حتى فى أجزائها البالية الميتة ، أقوى بكثير من القوى التى تميل إلى تعديلها . . .

*
**

تلك هى الأفكار الرئيسية التى يعرضها كتاب « الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية » . وهى أفكار جريئة أثارت كثيرا من النقد والإعتراضات ، وما زالت موضع بحث فى الدراسات الأخلاقية حتى يومنا هذا . ولذا نعتقد أن عرضها على العقول ليس متأخرا عن حينه ؛ بل داعيا إلى إدراك الركب والمساهمة فى مناقشة المسائل الكبرى التى تشغل التفكير فى العصر الحاضر .

لكن ينبغى للقارئ أن يفطن إلى هذا الأمر ، وهو أننا إذا كنا قد أعجبنا بهذا الكتاب وحرصنا على نقله إلى اللغة العربية ، فليس معنى ذلك أننا نوافق صاحبه على كل ماجاء به ، ذلك أنه على الرغم من قوّة مذهبه ، وعظم النتائج التى أدّى إليها فإننا نرى لديه كثيرا من المآخذ التى يجمل بنا ألا نسكت عليها ، حتى نؤدى الأمانة التى فى عنقنا نحو أنفسنا ونحو من سيقرأ لنا . لذلك حرصنا على ذكر أوجه الخلاف بيننا وبينه . فعلقنا فى هامش هذا الكتاب تعليقات عديدة تعرض وجهة نظرنا ونرجع فيها إلى كتب لنا ولغيرنا . ولم نشأ أن نثبت هذه التعليقات فى مقدمة الترجمة حتى ندع للقارئ متعة الكشف عنها فى أثناء قراءته .

ونرجو الله أن يحقق الغاية التى رمينا إليها .

القاهرة فى يوم الثلاثاء ٢٠ محرم سنة ١٣٧٣هـ
٢٩ سبتمبر سنة ١٩٥٣م

محمود قاسم

مقدمة

الطبعة الثالثة

١ – الاعتراضات النظرية على علم العادات الخلقية

يتفق الناس عادة على أن التغير فيما يمس الأخلاق لابد أن يسير ببطء شديد ، ويجب ألا تراعى تلك الملاحظة بالنسبة إلى القواعد الأخلاقية فحسب ؛ بل بالنسبة إلى التفكير الفلسفى التى تثيره المسائل الخلقية . فهذا التفكير لايقحم نفسه طواعية فى مسالك جديدة ؛ بل يجب أن يقتصر على الخوض فى مسائله التقليدية ، وهو لايفهم لها وضعا إلا بالطريقة التى اعتاد أن يعالجها بها . فإذا حاولنا أن نبين أن هذه الطريقة قد عفا عليها الزمن ، وأن هذه المسائل – أو بعضها على الأقل – يجب ألا توضع على بساط البحث فسرعان مانتعرّض لسوء التأويل وإثارة الخلاف .

وقد كان كتاب « الأخلاق وعلم العادات الخلقية » ضحية لهذه التجربة القاسية ، فما كاد يظهر هذا الكتاب حتى قرأنا هذه العبارة فى تلخيص سريع [1] : يقدم لنا المؤلف رسالة فى الأخلاق . أفبعد هذا المجهود المضنى الذى بذلته لبيان أن المذاهب الخلقية التى يقترحها الفلاسفة يجب أن يستعاض عنها بعلم للعادات الخلقية بعيد كل البعد عن وجهة النظر المعيارية ، وأن يُصحب هذا العلم بفنّ خلقى عقلى يستمدّ منه قواعده . أفبعد هذا كله نسمع من يقول ، دون أن يكون فيما يقول أثر

(1) Revue de Métaphysique et de Morale, Juillet 1903 .

للسخرية ، — إننا نقدّم رسالة فى الأخلاق . والحق أننى أعترف أنى لم أصدق عينىّ (عندما قرأت ذلك) ولكنى ما لبثت أن أفقت من دهشتى . وتحولت الكلمة التى أثارت دهشتى فى بادئ الأمر إلى نبراس أهتدى به . فقد كشفت لى عن عقلية الغالبية العظمى من النقاد الذين تعرّضوا لنقدى ، ووضح لى سرُّ الاعتراضات الكثيرة التى وجهت إلىّ . فهذه الاعتراضات تفترض ضمنا أن كتاب « الأخلاق وعلم العادات الخلقية » إنما هو رسالة فى الأخلاق ، أو يجب أن يكون كذلك . ولكنى قصدت من كتابة هذا الكتاب إلى غرض يختلف عن ذلك تمام الاختلاف ، ووضحت هذا الغرض بكل ما وسعنى من جهد . فلماذا حدث إذن سوء التأويل بالرغم مما اتخذت من حيطة وحذر ؟ ربما كان فى بحث الأسباب التى أدت إلى ذلك ما ينتهى بنا إلى دفع بعض النقد الذى وجه إلينا ، وما يعيننا على زيادة توضيح الغرض الذى رمينا إليه من تأليف هذا الكتاب .

يتساءل المسيو « فوييه » فيقول : هل يحلّ علم العادات الخلقية محل الأخلاق [1] ؟ ثم يجيب على هذا السؤال بالنفى . ويستطرد فى نقده قائلا : إننا لانهدم إلا ما نستطيع أن ننشئ بدله ، وعلم الظواهر الخلقية الذى يدعى أنه يهدم الأخلاق لايستطيع أن يحلّ مكانها . فالنتيجة إذن أن الأخلاق باقية . ونحن نسأل بدورنا : ما المقصود بكلمة أخلاق هنا ؟ هل يقصد بها الأخلاق من حيث أنها تحاول أن تصطبغ بصبغة العلم ، أم من حيث أنها مجموعة من القواعد تحدّد واجبات الإنسان وتعبر تعبيرا مجرّدا عن خلجات الضمير ؟ إن علم العادات الخلقية لايهدف بالطبع إلى هدم الأخلاق إذا كان المقصود منها هو هذا المعنى الأخير ؛

(1) Revue des Deux Mondes, 1ᵉˢ Octobre 1905.

لأن هذا العلم إنما هو بحث ذو طابع نظرى كعلم الطبيعة أو غيره من العلوم ، ولا شأن له فى الواقع بما يسمونه الأخلاق النظرية . فالمسألة التى أثيرت حول هذا الموضوع مسألة نظرية محضة ، ولا تنصبّ إلا على موضوع العلم ومنهجه . وأيا كان الفريق المنتصر فإن الحياة الخلقية لاتتأثر بذلك الجدل . ويجب ألا يدع استعمال كلمة « الأخلاق » مجالا للّبس حول هذه النقطة .

على أننا لانعتقد أن علم الظواهر الخلقية يحتاج إلى « هدم » الأخلاق النظرية . فهو لايدّعى ذلك ، ولايرى ضرورة له . فماذا نجنى من الدخول فى معركة ستتخذ حتما شكل التفنيد الجدلى للمذاهب الأخلاقية ، وتتضمن قبول مبادئ مشتركة بينها . وحسبنا من علم العادات الخلقية أن يُبين ماهية هذه المذاهب من الناحية التاريخية ، وكيف أنها تعبر عن مجهود — كان لابد من بذله — لتنظيم السلوك الخلقى السائد ، وأن يعترف أخيرا لهذه المذاهب بالدور العظيم الذى لعبته أحيانا فى التطوّر الخلقى للمجتمعات المتحضرة . ولكن إذا كان علم العادات الخلقية لايهدم هذه المذاهب الأخلاقية فإننا نستطيع أن نقول بحقّ إنه يحلّ محلها . فهو يكشف فى الواقع عما كان لهذه المذاهب من مظهر خدّاع ، ويستطيع أن يقول حقا إنه العلم الموضوعى الذى يبحث فى الحقيقة الخلقية بحثا مجرّدا عن الهوى .

وحينئذ فلماذا يميل المسيو «فوييه» وكثير غيره من النقاد ، إلى اعتقاد أن علم العادات الخلقية يهدم الأخلاق دون أن يحلّ محلها ؛ فى حين نعتقد أننا قد بينا ، على عكس ذلك ، أنه يحلّ محلها دون أن يكون فى حاجة إلى هدمها ؟ ذلك لأن هؤلاء يجدون مشقة فى قبول الفكرة القائلة بوجود علم يمسّ الحقيقة الخلقية ، دون أن يكون علم أخلاق شبيها بتلك العلوم التى اقترحها الأخلاقيون حتى الآن ، أى علم أخلاق نظريا ومعياريا

في الوقت نفسه . فهم يقولون أتريد أن يحلّ علم العادات الخلقية محل علم الأخلاق النظرى ؟ وإذن فمن الواجب أن يشبع نفس الرغبة العقلية ، وأن يحلّ المشاكل الجوهرية التى يثيرها ذلك العلم . ولمّا كان علم العادات الخلقية لايُرضِى هذه المطالب بحال ما وجد النقاد فى هذا الأمر مادة واسعة لتوجيه الاعتراضات . ومن الأكيد أن علم العادات الخلقية لو كان رسالة فى الأخلاق لترك وراءه فراغا لايستطيع أن يملأه ، وحتّى إذا استطاع أن يحقق ما يُطلَب إليه فإنه لايحلّ محلّ الأخلاق النظرية ؛ بل يصبح امتدادا لها فى شكل جديد . ونحن نرى على العكس أنه يحلّ محلها ؛ لأنه يرفض الاستمرار فى استخدام المصطلحات المجرّدة لتحديد المشاكل التقليدية الخاصة بالواجب والنافع والخير الخ ، ولأنه لايفكر تفكيرا نظريا فى المعانى العامة ، كما كان يفعل سقراط وأفلاطون وأرسطو ، ولأنه يترك المناقشات الجدلية جانبا ، لكى يعنى كل العناية بالمشاكل الخاصة المحددة التى تتضمن حلولا يمكن التحقق من صدقها .

ومن الطبيعى أن تغيير اتجاه هذا المجهود النظرى يثير ضروبا من المقاومة . وقد اضطرب النقاد ؛ بل قد تملّكهم القلق أحيانا عندما رأوا أنهم لايجدون فى علم العادات الخلقية ما ألفوا رؤيته فى كتب الأخلاق ، ولذلك احتجوا . ولا ينطوى هذا المسلك على شىء يختلف عما حدث فى الزمن الماضى . فإن تاريخ علوم الطبيعة يرشدنا إلى أنها اضطرّت ، هى الأخرى ، إلى الصراع ردحا طويلا من الزمن حتى استطاعت السيطرة على موضوعها ومنهجها . ولم يكن بدّ من بذل جهود طويلة حتى تتحرّر هذه العلوم من التفكير النظرى الجدلى واللفظى الذى كان يجرّدها من صفتها العلمية . فالعلم لايقيم وزنا إلا للتجارب ، ولا يهدف إلا إلى دراسة المسائل الخاصة التى حدّدت تحديدا جيدا .

ويلوح لنا أن المقاومة قد اتخذت — دون موجب حقا — شكلا أشد عنفا فى حالتنا الراهنة حيث يتعلق الأمر بالأخلاق.

وربما استطعنا، دون عناء كبير، أن نوضح الأسباب الرئيسية التى تساعد على امتداد هذه المقاومة. فلنشر فى الأقل هنا — دون أن نكون فى حاجة إلى استئناف هذه الدراسة — إلى فكرة وهمية نجدها فى كثير من الاعتراضات التى وجهت إلينا، والتى لايكاد يخلو منها نقد من الانتقادات التى وجهت إلينا: فهم يريدون أن يكون التفكير النظرى فى الأخلاق أخلاقيا هو الآخر. ولما كان علم العادات الخلقية بعيدا عن هذا الطابع بُعد الطبيعة أو الميكانيكا عنه تماما رأوا فى ذلك سبيلا إلى الطعن فيه. ومع هذا فهل هناك سبب منطقى يوجب على علم من العلوم أن يتعرّض للحكم على النواحى الخلقية والجمالية التى قد يثيرها موضوعه؟ وهل ينتظر أحد من الناس أن يكون أحد المؤلفات فى علم وظائف الأعضاء مؤلفا «حيا» وأن يكون أحد كتب الصوت «منسجما»؟ فلننظر إلى رسوم أحد كتب علم الحياة. فأىّ فارق بين هذه الرسوم وبين الوظائف الحيوية التى تعبر عن تفاصيلها! وبالمثل سيألف المرء شيئا فشيئا، ألا يجد فى المؤلفات التى تعالج علم العادات الخلقية صنوفا من التفكير القياسى المجرّد، أو تأملات الأخلاقيين؛ بل سيجد فيها ملاحظات عن الأجناس البشرية، وأجوبة على قائمة من الأسئلة، ورسوما بيانية إحصائية، وجداول أعداد، وكل الأشياء التى تبدو فى الوهلة الأولى أبعد ما تكون فى الواقع عما نطلق عليه اسم «الأخلاق». أليس الاهتمام الوحيد الذى يشغل العلم، من حيث هو علم، هو أن يجعل الحقيقة التى يدرسها حقيقة موضوعية على أكمل وجه ممكن؟ فإذا ما تمّ له ذلك استطاع، فى هذه الحال فقط، أن ينظر إلى المسائل من الوجهة

العملية . ولا شك فى أن التطبيقات تكون أكثر ثمرة كلما كان البحث العلمى بعيدا عن كل مؤثر ذاتى .

ولقد كان من العسير أن تجد هذه الفكرة قبولا حسنا لدى النقاد الذين لايفرقون ، على هذا النحو ، بين الوجهة النظرية وبين الوجهة العملية ؛ بل يتصوّرون ، على خلاف ذلك ، أن علم الأخلاق نظرى ومعيارى فى آن واحد ، وأنه معيارى أكثر منه نظريا . ويذهب بعضهم إلى حدّ أن يقصر الأخلاق على تنظيم القواعد التى تصدر عن الضمير العام . أما كل البحوث التى تتجاوز ذلك الحدّ فهى على كل حال من الكماليات التى لافائدة فيها ، إن لم تكن ضارّة . وقد كتب « كانتكور » : « لما كان العلماء لايعتقدون أنهم مضطرون إلى إقامة وزن ما لآراء « البتاجون [1] » أو « الإسكيمو » لكى يقرّروا الحقيقة ، فكذلك قد حان الوقت لكى تتخلص الأخلاق من قصص الشعوب الهمجية [2] ، وهكذا تختفى المصلحة النظرية تماما أمام المصلحة العملية . فالموضوع الوحيد لعلم الأخلاق هو « تقرير الخير » وإرجاع الواجبات التى يمليها الضمير إلى مبدئها . ومن ثم فلما كنا لانريد اتباع نفس الأخلاق التى توجد لدى « البتاجون » و « الإسكيمو » فما الفائدة التى تعود علينا من دراسة عاداتهم الخلقية ؟ فليس هناك أىّ مبرّر لوجود علم العادات الخلقية ؛ فى حين أننا لانستطيع التخلى عن علم أخلاق نظرى ومعيارى ، فكيف توافق على ما يُقترح علينا من المقايضة ؟ .

وحينئذ فالاختلاف بيننا وبين ناقدينا كبير جدا إلى درجة أننا إذا أعطينا الألفاظ حقها لم نكن بصدد اعتراض ؛ بل بصدد اختلاف تامّ

(1) Patogons.
(2) Cantector, Revue philosophique, 1904, P. 390.

من جهة المبادئ . ويزداد هذا الاختلاف وضوحا عند ما يتساءل «كانتكور» : إذا ما كان علم العادات الخلقية يستطيع أن يفى بحاجاتنا العملية ؟ طبعا لا . إنه لايستطيع ذلك . وفى رأينا أن ذلك لايدخل فى نطاق اختصاصه . فإن أىّ علم ، مهما يكن شأنه ، لن يكون علما حقيقةً إلا إذا عبر عن حاجتنا إلى المعرفة . وهذا أمر مختلف كل الاختلاف . وينحصر موضوع علم العادات الخلقية على وجه الدقة فى دراسة الحقيقة الخلقية . وليست معرفتنا بهذه الحقيقة قبل التحليل العلمى بأكثر من معرفتنا للحقيقة المادية ، على الرغم من الفكرة الوهمية المضادة . فإذا أردنا الوصول إلى معرفتها فليس هناك أداة أفضل من طريقة المقارنة ، وستكون «قصص الهمجيين» ضرورية لتصنيف مختلف النماذج الاجتماعية ، ضرورةَ دراسة الكائنات العضوية المنحطة بالنسبة إلى علم وظائف الأعضاء لدى الإنسان . ومما لاشك فيه أن حاجاتنا العملية يجب أن يكون لها نصيب من اهتمامنا . ولكن الوفاء بهذه الحاجات لايمكن أن يأتى عن طريق العلم بصفة مباشرة .

وقد أثيرت صعوبة أخرى ليست أقلّ خطرا من سابقتها . فليس فى استطاعة علم العادات الخلقية أن يزعم أنه يحلّ محلّ علم الأخلاق النظرى . لا لأننا لن نجد فيه شيئا معادلا لهذا العلم — وقد رأينا أن هذا السبب لايعدو أن يكون مجرّد رفض لفكرتنا — وإنما لأن نفس الفكرة القائلة بوجود هذا العلم غير ممكنة التحقيق . وعلى هذا تكون المماثلة بين «الطبيعة المادية» و«الطبيعة الخلقية» فاسدة . ولو كان هذا الاعتراض وجيها لكان حاسما .

وقد عبر عنه مسيو « فوييه » على هذا النحو : « إن للطبيعة المادية أساسها المستقلّ عن أفراد الجنس الإنسانى ؛ فى حين أننا نحن الذين نقبل ونقرّر نظاما خلقيا ما من الوجهة الفردية أو الاجتماعية ، ولا وجود لهذا النظام خارج نطاق ضمائرنا وإراداتنا [1] » وهذه الصيغة الأخيرة تدعو إلى اللبس . وستقبلها أو سنرفضها تبعا للمعنى الذى تدلّ عليه متى حدّدت تحديدا واضحا . فهل يريد مسيو « فوييه » القول بأن الظواهر الاجتماعية تعلن عن وجودها بوساطة ضمائر الأفراد ، وأنها لا تعلن عن نفسها إلا فى هذه الضمائر ؟ نحن نتفق معه تماما فى ذلك . فالتصوّر الاجتماعى هو التصوّر الذى يحتل عقول أفراد طائفة معينة فى آن واحد . ولا توجد اللغة إلا فى تفكير الأفراد الذين يتحدّثون بها ، قلّ عددهم أم كثر . وليس لإحدى العقائد الدينية « مكان » آخر سوى ضمير كل واحد من هؤلاء الذين يؤمنون بها . ولم يفكر علم الاجتماع مطلقا ، حين اصطبغ بالصبغة العلمية ، فى إنكار هذه الحقيقة التى بلغت من البداهة حدا لا مزيد عليه . ويكفيه أن تكون التصوّرات الاجتماعية واللغات والمعتقدات الدينية — والظواهر الاجتماعية على وجه العموم — خاضعة لطائفة خاصة من القوانين النوعية التى تختلف عن القوانين الأخرى . أما إذا أراد مسيو « فوييه » أن يقول إن النظام الخلقى الذى يتحدث عنه — والذى نطلق عليه نحن اسم « الطبيعة الخلقية » بالمماثلة بينه وبين الطبيعة المادية — يتوقف فى وجوده على موافقة الأفراد الصريحة ، سواء أكان هؤلاء الأفراد متفرّقين أم مجتمعين ، نقول إنه لو أراد أن يقول ذلك لأنكر البداهة نفسها . فما من أحد ينكر اليوم أن النظم الاجتماعية كالدين والقانون مثلا تعتبر حقيقة موضوعية لا ريب فيها بالنسبة إلى أفراد مجتمع

(1) Fouillée, Revue des Deux Mondes, 1er oct 1905, P. 528

بعينه . وما كان من الممكن ، دون شك ، أن توجد دون وجودهم .
ولكنها لاتتوقف على رغبتهم الخاصة حتى توجد . فهى تفرض نفسها
عليهم ؛ لأنها وجدت قبلهم وستستمرّ فى البقاء بعدهم . فكون حقيقةٍ
ما « خلقيةً » وليست « طبيعية » ــ بمعنى أنه لاوجود لها إلا فى ضمائر
الأفراد ــ لايمنع من أن يكون لها طبيعة خاصة لها مميزاتها ؛ بحيث نستطيع
تحليل مظاهر هذه الطبيعة واستخلاص القوانين التى تسيطر عليها .
وقد ثبت أن علم الاجتماع ممكن الوجود لأنه يوجد بالفعل . فما معنى
العودة بمناسبة « علم العادات الخلقية » إلى هذا الجدل الذى لاطائل تحته
والذى استنفد أغراضه ؟

ولكنا نحرص ، بعد هذا القول ، على عدم تجاهل أوجه الخلاف الشديدة
التى تميز الطبيعة الخلقية عن الطبيعة المادية . ولن نحاول الخلط بين هاتين
الطبيعتين ، فضلا عن أن نسوى بينهما . ولقد أردنا فقط ، عندما أطلقنا على كل
منهما اسم «طبيعة» ، أن نوجه الانتباه إلى صفة عامة توجد فى كل منهما ، وهى
أن الظواهر تخضع ، فى كلتا الحالتين ، لبعض القوانين التى نجهلها بادئ ذى
بدء ، والتى يستطيع البحث العلمى أن يكشف عنها . ولكن من الواضح
جدا أن هذه الخاصية لاتكفى وحدها فى تعريف كل من هاتين الطبيعتين ،
إذ هى لاتعبر إلا عن وجه الشبه المشترك بينهما . كذلك ما أبعدنا عن
التفكير فى إرجاع جميع ظواهر « الطبيعة الخلقية » ، مهما كانت هذه
الظواهر ، إلى نموذج وحيد ؛ إذ لو وجد هذا النموذج لكان غامضا
بالضرورة . وقد حاولنا جهدنا أن نماثل بين هاتين الطبيعتين ، وهذه
المماثلة التى قصدنا إليها أبعد من أن تفرض علينا هذا الغلوّ فى التبسيط
النظرى المجرّد . ولكنها على العكس تحذرنا من الاندفاع إليه . فإذا قلنا إن
جميع ظواهر « الطبيعة المادية » تخضع لقوانين فهل معنى هذا أننا نتجاهل

ما تنطوى عليه كل طائفة من الظواهر من صفات نوعية ؟ وهل معناه أننا نخلط مثلا بين الظواهر الطبيعية وبين الظواهر الحيوية ؟ وبالمثل يمكننا أن نؤكد أن جميع ظواهر « الطبيعة الخلقية » تخضع هى الأخرى لقوانين مطردة ، دون أن نمحو أوجه الخلاف التى تتميز بها مختلف طوائف هذه الظواهر ، وهى التى تعبر عن الأقسام الكبرى فى علم الاجتماع . فلن ننكر إذن أن للظواهر الخلقية بمعنى الكلمة خواصها النوعية التى تميزها عن أقرب الظواهر الاجتماعية شبها بها (كالظواهر التشريعية والدينية) ، ومن باب أولى عن الظواهر الاقتصادية واللغوية وغيرها .

وهذه الخصائص شديدة الظهور وكبيرة الأهمية فى نظر الفرد إلى درجة أنه يشعر شعورا لاسبيل إلى الغلبة عليه بأنه مدفوع إلى أن يعدها الجوهر الأساسى للظاهرة الخلقية . وهو ينفر مبدئيا من التسليم بإمكان تجريد هذه الظاهرة من طابعها الشخصى ، ومن وضعها داخل الظواهر الاجتماعية . ويبدو له أننا إذا ماثلنا بين هذه الظواهر وبين الظواهر الاجتماعية فإننا نشوّه طبيعتها . ولا يهدأ هذا الضمير عندما نبين له بوضوح أن العلم إذا عالج الظاهرة الخلقية ، كما لو كانت ظاهرة اجتماعية ، فإنه لايزعم الوقوف على كل العناصر الجوهرية فى هذه الظاهرة أو يدعى التعبير عنها ؛ بل يقنع بأن يدركها عن طريق خواصها التى تسمح باستخدام طريقة المقارنة . وعلى عكس ذلك يصر هذا الضمير على القول بأن الظاهرة الخلقية تكف عن البقاء بمجرّد أن يغفل المرء العلاقة الداخلية بين الفاعل المسئول وبين الأفعال التى أرادها حرّا مختارا . فهل من الممكن أن يوجد ثمة شبه بين الظاهرة الاجتماعية التى تمكن ملاحظتها من الخارج وبين هذه العلاقة ؟

وهذا الاحتجاج عنيف وتلقائى إلى حدّ كبير يكاد يحملنا على الاعتراف بوجاهته . وفى الواقع ما دمنا نلاحظ الظواهر الخلقية فى شعورنا الخاص ، أو لدى هؤلاء الذين يحيطون بنا ، فإنا نشعر شعورا عميقا بطابعها الأصيل الذى لايمكن إرجاعه إلى أىّ مصدر آخر ، ولا نكاد نستطيع اعتقاد أن هذه الظواهر تظلّ هى بعينها لو نظرنا إليها نظرة موضوعية . ولكن لنتخيل أننا انتقلنا إلى مجتمع يختلف عن مجتمعنا ، أى إلى مجتمع على درجة من التعقيد مثل المجتمع الإغريقى القديم أو إلى أحد المجتمعات الحالية فى الشرق الأقصى . ففى هـــذه الحال لن نشعر شعورا قويا بالظواهر التى تبدو مطلقة فى نظر هذه الضمائر الأجنبية ، وسنتصوّر ، دون عسر ، أنها ظواهر اجتماعية يستطيع البحث العلمى تحديد شروطها . فنحن نسلم بأن « للياباني » أو « الأنامى » حياة خلقية داخلية ، على الرغم من أننا نستطيع فحص ظواهر هذه الحياة الخلقية من وجهة النظر الموضوعية . وحينئذ يجب علينا أن نسلم أيضا بهذا الأمر إذا كانت الأخلاق خاصة بنا ، وألا نكون ضحية خداع نظر عقلى . فنفس الاعتبارات التى تصدق على أحد المجتمعات تصدق على المجتمعات الأخرى. وحقيقة إذا كانت مختلف مجموعات الظواهر التى تتألف منها حياة مجتمع ما متضامنة فيما بينها ـ ولا سبيل إلى إنكار هذا الأمر ـ فكيف يمكن أن تشذّ الظواهر الخلقية وحدها عن هذه القاعدة ؟ ألا يرينا التاريخ أنها تتغير دائما تغيرا نسبيا مع الظواهر الدينية والتشريعية والاقتصادية وغيرها من الظواهر التى تخضع لبعض القوانين بداهة . فسنعترف إذن مع احترامنا للخاصية التى تتميز بها الظواهر الخلقية ، أنه يحقّ للعلم أن يجرّدها من طابعها الشخصى ، على اعتبار أنها ظواهر اجتماعية ، وأن يدمجها تبعا لذلك فى « الحقيقة الخلقية » التى يعدّ البحث عن قوانينها موضوعا للعلم .

ويرى بعض النقاد أنه يبقى ، على الرغم من ذلك ، فارق كبير جدا بين الطبيعة المادية والطبيعة الخلقية إلى درجة أن المرء لايستطيع أن يستنبط من إمكان دراسة إحدى هاتين الطبيعتين أنه من الممكن دراسة الأخرى . فالطبيعة المادية ثابتة ، وسواء عرفناها أم جهلناها فإن الظواهر توجد فيها دائما على نفس النحو ، طبقا لقوانين لاتتغير . فأمواج المد والجزر تعلو وتهبط على سواحل المحيط ، وتبلغ نفس الارتفاع بالدقة ، سواء أحددها علم الفلك بالأرقام أم لا . فيظل علمنا تجاه هذا النوع من الظواهر وصفا خارجيا . ونستطيع على الأقل فى بعض الحالات الخاصة أن نقيس سلفا الأثر الذى يفضى إليه تدخلنا فى مجرى الظواهر . وهذا التأكد يدعو إلى اطمئناننا ، ويسمح لنا بعدد من التطبيقات الموفقة . وقد كتب « بيلو » : « إن العلم والفن ممكنان ؛ لأن الطبيعة غريبة علينا ، ونحن نستطيع معرفتها لأنها تجهلنا [1] » .

فهل الأمر كذلك فيما يتعلق بالطبيعة الخلقية ؟ ويجيب « بيلو » بالسلب . ويبدو أن هذا هو رأى « فوييه » أيضا . فهما يريان أن المعرفة التى نكتسبها عن الحقيقة الخلقية تؤدى إلى تغيير هذه الحقيقة نفسها ؛ فلا يمكن أن ينصب عليها التفكير دون أن يحورها . فإننا نصبح أشخاصا آخرين عند ما نعلم حقيقة أنفسنا . ولم نعد ما كنا عليه منذ قليل عند ما كنا نجهل أنفسنا . وقولنا هذا شبيه بقولنا بأن عالم الفلك حين يحدد جاذبية الشمس والقمر فإن هذا التحديد يكون سببا فى تعديل قوة هذه الجاذبية ، وهو كقولنا بأن قياس المهندس للثقل فى نقطة معينة يؤدى إلى زيادته أو إلى نقصه . وإذا كان الأمر هكذا فمن البديهى أننا

---

(1) Belot, Revue de Métaphysique et de Morale september 1905, P. 748-9.

لانستطيع أن نتحدّث بعد ذلك عن الطبيعة الخلقية . وهكذا يتبخر وجه الشبه الذى كنا نعتمد عليه .

لكن هذا الاعتراض يبرهن على أكثر مما ينبغى أن يبرهن عليه . فقد يذهب ، فى بيانه لاستحالة وجود علم العادات الخلقية وفى دفاعه عن علم الأخلاق التقليدى ، إلى حدّ القول بأن جزءا هاما من الظواهر الطبيعية يشذّ عن الخضوع لمبدأ القوانين . ومع هذا فإن «فوييه» نفسه ـ ونُقّادَنا على وجه العموم ـ يقنعون عادة بتأكيد إمكان التوفيق بين هذا المبدأ ـ باعتبار أنه ينطبق على جميع الظواهر ـ وبين المطالب الخلقية ، أو بعبارة أخرى يؤكدون أن قوانين الطبيعة لاتتنافى مع فكرة الاحتمال . وليس لنا أن نناقش هذه النظرية الميتافيزيقية . وحسبنا أن نلاحظ أن الاعتراض السابق يكاد يفقد كل دلالته إذا لم يقلع عن هذا الرأى أنصارُه . فلن يبرهن هذا الرأى على استحالة علم العادات الخلقية أو علم الطبيعة الخلقية ، ولن يفعل سوى أن يثير مشكلة خاصة وخطيرة جدا تتعلق بهذا العلم وبالتطبيقات التى يراد استنباطها منه . فلو كان حقا أن المعرفة تعدّل هنا الموضوع الذى تنصبّ عليه لكانت تلك صعوبة جديدة يجب أن نقيم لها وزنا فى البحث الذى ما زال شاقا حتى الآن ، ولمّا كانت سببا فى الإقلاع عن هذا البحث . ويبدو أن صعوبة « مماثلة » كانت عقبة فى سبيل استخدام المنهج التجريبى فى علم وظائف الأعضاء . فقد كان يقال : إنكم تريدون الوصول إلى ملاحظة الظواهر البيولوجية على نحو أشدّ ما يكون دقة ؛ فى حين أن تدخلكم ، مهما كان فى حدود ضيقة ، يؤدى مباشرة إلى تغيير هذه الظواهر وعلاقاتها . فالشىء الذى كنتم تريدون ملاحظته قد اختفى . وفى اللحظة التى يُجرى فيها العالم التجربة يحدث عدد لانهاية له من التغيرات فى الكائن العضوى . ويرجع

ذلك إلى التضامن بين جميع الوظائف الحيوية . فكل شيء يتغير ، كالتركيب الكيميائى للدم والسوائل والإفرازات وهلم جرا . ولم تكن هذه الاعتراضات السابقة للبحث سببا فى تثبيط همة علماء وظائف الأعضاء ، فأجروا التجارب . وحسنا ما فعلوا . وبالمثل تحاول علوم الطبيعة الاجتماعية البحث عن قوانين الظواهر الاجتماعية ، وقد وصلت حتى الآن إلى نتائج مرضية ، دون أن تقف مكتوفة اليدين أمام الصعوبات التى ترتبط ارتباطا شديدا بموضوع دراستها ، وبخاصة أمام شدة تغيره التى أشار إليها « بيلو » و « فوبيه » . هذا إلى أن هذا التغير لايحدث فى جميع الظواهر الاجتماعية بنسبة واحدة .

فالصورة التى تشكل بها اعتراضهم تؤكد لنا من جديد صدق فكرة « أوجيست كونت » العميقة عن مبدأ القوانين . فقد كان يقول إن هذا المبدأ لايقرّر على أساس متين إلا بالنسبة إلى أنواع الظواهر الطبيعية التى كُشف فيها بالفعل عن بعض القوانين الثابتة . ثم يطبق المرء هذا المبدأ بطريق التمثيل على أنواع الظواهر الأشد تعقيدا والتى ما زال يجهل قوانينها الجديرة بهذا الاسم ، وهكذا نحكم بعموم هذا المبدأ . ولكن هذا « التكهن المنطقى الغامض » يظلّ تافها وعقيما . فليس ثمة فائدة فى أن يتصوّر المرء بتفكيره النظرى المجرّد أنه من الواجب أن يخضع نوع خاص من الظواهر لبعض القوانين . وليس من الممكن أن تكون هذه الفكرة الجوفاء ثقلا معادلا للمعتقدات الدينية والميتافيزيقية التى تمس هذه الظواهر والتى تشهد قوّة التقاليد فى صالحها . فهذه المعتقدات لن تتخلى عن سلطانها إلا إذا كشف بالفعل عن بعض القوانين ، وقام البرهان على صدقها . وإذن يجب ألا نعجب إذا وجدنا أن نفس هؤلاء الذين

يسلمون ، من جهة المبدأ ، بإمكان علم ناشئ هم الذين ينكرون إمكان نشأته ، من جهة الواقع ، بعد عدة صفحات .

وأخيرا فمن الجرأة أن يؤكد المرء أنه لايمكن مطلقا ، لاحاضرا ولا مستقبلا ، أن ينظر إلى نوع من الظواهر من زاوية خاصة بحيث تصبح موضوعا لعلم «وضعي» ، وتسمح بتطبيقات عملية تقوم على أساس هذا العلم . ذلك لأن الكشوف غير المتوقعة توشك أن تكذبه . ولما كانت هذه الكشوف تتوقف ، بصفة عامة ، على تقدم المنهج والأساليب الجديدة فى التحليل والتصنيف فللمرء أن ينادى ما شاء بأنها لن تتم مطلقا ، ما دامت هذه الأساليب لم تخرج إلى حيز الوجود بعد . ولكن ليس هذا الموقف مأمون العاقبة . فقد يطرد منه صاحبه فى الغد إذا استخدمت إحدى الحيل المنهجية على نحو كان لايتوقعه . وكثيرا ما تكون أهمية هذه الحيلة المنهجية مجهولة حتى لدى نفس الشخص الذى اخترعها ، وقد استحوذ البحث العلمى على كل مشاعره . ومن الممكن أن يؤدى أحد الكشوف إلى نتائج غير متوقعة بالنسبة إلى العلوم التى يبدو أنها لاتهتم بهذا الكشف . فكيف كان من المستطاع مثلا أن يتكهن مخترعو آلة التصوير بأن اختراعهم سيكون ثمينا جدا فى نظر علم الفلك ، وأنه سيتيح معرفة أجرام سماوية لم يرها أحد حتى هذا الحين ؟

وإذن فأينا أكثر تحفظا فى تأكيداته : أنحن أم خصومنا ؟ إنهم يرون استحالة إنشاء علم للعادات الخلقية وفن يقوم على أساس هذا العلم نظرا لخواص الظواهر الخلقية . ولا ريب فى استحالتهما إذا اعتبرت هذه الظواهر من وجهة نظر الضمير الفردى الذى يدركها ويشعر بها . ولكن ليس الأمر كذلك إذا صقلت هذه الظواهر صقلا خاصا يجعلها صالحة للبحث العلمى . فنقادنا يؤكدون بصدد علم الاجتماع ما يصدق

حقيقة على « العلوم الأخلاقية » التى يستعاض عنها بعلم الاجتماع على وجه التحقيق . إن من الصفات المميزة للعلم أن يعمل على إظهار الحقيقة الواقعية فى مظهر ما كان من الممكن التكهن به . فإن أحد الكشوف الكبرى ككشوف « نيوتن » أو « باستير » يجبر المعاصرين إما على التخلى عن مجموعة من الآراء والمعتقدات ، وإما على تعديل هذه المجموعة حتى تتكيف بالوضع الجديد . ولا يمكن التكهن سلفا بمثل هذه التغيرات . ولكن ربما قال بعضهم : إنك تتكهن أنت نفسك بالنتائج التى سيصل إليها علم العادات الخلقية . ليس الأمر كذلك ، فإنى أتكهن فقط بأنه سيصل إلى بعض النتائج ، وأنه سيصل إليها على نحو ما ؛ لأنى أعتمد على أوجه الشبه التى يسمح بها تاريخ العلوم . ولكنى لاأتكهن بما عسى أن تكون عليه هذه النتائج فى المستقبل ؛ لأنه من المحقق أنه لايمكن التكهن بها من جهة محتوياتها . إن خصومنا يؤكدون أن هذا العلم لن يوجد قط . وهم إذا سلموا بوجوده فإنهم يفكرون كما لو كان يجب ألا يأتى هذا العلم بشىء جديد حقيقة ، أى بشىء يوجب عليهم أن يقلعوا عن مسلكهم العقلى الحالى أو يعدلوه فى الأقل . وهذا هو منشأ غفلتهم وصممهم تجاه الدرس الذى يلقيه عليهم تاريخ العقل الإنسانى .

ويقول النقاد : ليكن الأمر كما تقول ، ولنفرض أن هذا العلم قد نشأ بالفعل ، أو فى الأقل قد أحرز تقدما كافيا . فعلى الرغم من هذا الفرض (الذى ليس ثمة شىء يجبرنا على قبوله منذ الآن) لايسمح ذلك العلم بإنشاء نوع من الأخلاق . وقد كتب أحد هؤلاء النقاد [1] : « من السفسطة أن ننشئ أخلاقا لاغاية لها » . إن صاحب كتاب « الأخلاق وعلم

(1) Revue de Métaphysique et de Morale Juillet 1903.

العادات الخلقية » لم ينجح فى تجنب إصدار أحكامه المعيارية وميوله العاطفية . . . . إن معرفة القوانين شرط ضرورى لتدخلنا العقلى فى الظواهر الخلقية ، ولكنها ليست شرطا كافيا . »

فنى المقام الأوّل يتضمن الاعتراض أنه يجب على علم العادات الخلقية أن يؤدى الوظيفة المزدوجة التى كان علم الأخلاق النظرى يكفى فى أدائها حتى الآن ، ومعنى هذا أنه يجب أن يكون نظريا ومعياريا فى آن واحد . ولكن أيجب أن نكرّر مرّة أخرى أنه لاصلة البتة بين كتابنا وبين « رسالة فى الأخلاق » ؟ لقد حاولنا أن نبين ، على خلاف ذلك ، أنه لابد من العناية بالتفرقة ، فى هذا الموطن وفى غيره ، بين الوجهة النظرية : أى الدراسة العلمية للحقيقة الواقعية ، وبين وجهة النظر العملية : أى تحديد الغايات والوسائل فى السلوك . وهذه التفرقة لم تتمّ حتى الآن فى الأخلاق ، وذلك لأسباب عديدة قوية . وليس من العسير علينا ، فيما عدا ذلك ، أن نفسر هذه الأسباب . ولقد كان يبدو أن الوقت قد آن لتقرير هذه التفرقة حتى تعود بفائدة مشتركة بين معرفتنا ومقدرتنا . فلنسلم بأنّ صاحب الاعتراض على حقّ ، وأنه من المستحيل أن ننشئ أخلاقا ، دون الاستعانة بأحكام معيارية ، فهذا الأمر لايمسّ سوى ذلك الباحث الذى يريد إنشاء نوع من الأخلاق . وليس لدينا شىء من مثل هذا الطموح . لأن الهدف الذى نرمى إليه مختلف عن ذلك . فإنا نحاول وضع علم يتخذ « الطبيعة الخلقية » موضوعا له ويفضى لو استطاع ، إلى فن عقلى يستنبط تطبيقاته من هذا العلم .

ولكن يلحّ الناقد فيقول : من الواجب أن تتدخل هنا ، على وجه التحقيق ، بعض الاعتبارات الغائية وبعض الأحكام المعيارية ؛ إذ كيف لنا أن نبحث عن التطبيقات ، دون أن نفكر فى الغايات ، ودون أن

نختار تلك الأهداف التي نريد تحقيقها ؟ أما فيما يتعلق بعلوم الطبيعة فسرعان ما تُحلّ هذه المشكلة بمجرّد وضعها . وليس من الممكن أن يقع تردّد ما . فالعلوم الطبية تُستخدم فى محاربة الأمراض والمحافظة على الصحة . وتستخدم العلوم الطبيعية والكيميائية فى استئناس قوى الطبيعة، ولاقتصاد المجهود الإنسانى . ولكن على أىّ شىء سنطبق علوم الحقيقة الخلقية ؟ وبديهى أنه لابد من وجود نوع آخر من التفكير النظرى الذى يبرهن على أن إحدى الغايات أفضل من غاية أخرى من الوجهة الفردية ومن الوجهة الاجتماعية . و « علم العادات الخلقية » عاجز ، بحسب تعريفه ، عن القيام بهذه المهمة . فوظيفته الوحيدة تنحصر فى تحليل الحقيقة الواقعية . وعلى هذا فسيظلّ استخدام « علم العادات الخلقية » مستحيلا متى لم يوجد علم الأخلاق النظرى الذى يزعم العلم الأول أنه يحل مكانه . إن علم الأخلاق النظرى فى الوقت الحاضر يحاول ، فى الأقل، أن يحدد أساس الإلزام الخلقى ، والهدف الأسمى لنشاطنا ، والعلاقات التى توجد بين ميول الأثرة وبين عواطف الإيثار . أما علم العادات الخلقية فلا يفعل شيئا من هذا القبيل . ولو فرضنا أنه قد نشأ بأكمله لما وجدنا لديه عونا مّا تجاه هذه المشاكل . ولكنه إذا لم ينفعنا فى حلّ هذه المشاكل فكذلك لانستطيع استخدامه ؛ إذ لو أردنا استخدامه لوجب علينا أوّلا أن نعلم فيما نستخدمه .

إن هذا الاعتراض خلاب فى مظهره ، وهو يعبر فى صورة جديدة مثيرة عن الاضطراب الذى تؤدى إليه الاستعاضة « بعلم العادات الخلقية » عن علم الأخلاق النظرى ، وعن صعوبات الانتقال من أحدهما إلى الآخر ، مع أن هذا الانتقال ليس مفاجئا كما قد يبدو .

وهنا أيضا يمدّنا تاريخ الفلسفة والعلوم بوجه شبه ثمين . فهل قبلت

العلوم « الوضعية » كلّ تراث التفكير النظرى الجدلى عندما استعيض بها عنه نهائيا ؟ وهل استأنفت لحسابها الخاصّ كل المشاكل التى أثيرت فيما مضى ، بعد أن شكلتها فى صورة جديدة ؟ من الأكيد أنها لم تفعل ذلك . فلم تحتفظ من هذه المشاكل إلا بتلك التى كانت من مجال المنهج التجريبى والرياضة . أما فيما يمسّ المشاكل الأخرى ، أى المشاكل الميتافيزيقية ، فقد رأت أنها بعيدة عن متناولها . ولهذا امتنعت عن التعرض لها [١] . ولكن لم يكن ذلك سببا يدعوها إلى إنكار وجود هذه المشاكل أو إلى النهى عن استخدام نوع آخر من التفكير النظرى لمعالجتها . فبأىّ حقّ وباسم أى مبدأ كان لها أن تفعل هكذا ؟ إنّ علم وظائف الأعضاء لايفكر تفكيرا نظريا فى جوهر المادة أو فى جوهر القوّة ؛ كذلك لايفكر « البيولوجى » مثل هذا التفكير فى جوهر الحياة . ولكن يعترف كلاهما بأن للميتافيزيقى حقا مشروعا فى محاولة البحث فى هذه المسائل . وعندما تحتلّ علوم الطبيعة الخلقية محل التفكير الجدلى تحدث عملية تفرقة من هذا القبيل . فهذه العلوم الوضعية — من جهة فكرتها عن موضوعها ومن جهة استخدامها لمنهجها الخاص بها — لاتحتفظ هى الأخرى بكل المشاكل التى يعالجها ذلك التفكير الجدلى . ولكنها لاتصدر نوعا من الحظر فيما يتعلق بالمشاكل التى تتركها . ولماذا تتظاهر هذه العلوم بأنها جديرة باللوم الذى وجهه « جون ستيوارت مل » إلى « أوجست كونت » لأنه لم يرد أن يترك باب المناقشة مفتوحا فى بعض المسائل ؟ فللميتافيزيقا — أو لعلم ما وراء الأخلاق إذا أجيز لنا هذا التعبير — كل الحرية فى الحرص على معالجة المشاكل الخاصة بمصير

---

(١) كم كان خليقا « بليفى بريل » أن يسلك هذا المسلك تجاه بعض هذه المشاكل كمشكلة النفس والله الخ .

الإنسان والخير الأسمى الخ . ولها أن تستمرّ فى تطبيق منهجها التقليدى على هذه المشاكل .

أما إذا زعم بعضهم أنه لابد من حلّ هذه المشاكل أوّلا حتى يستطيع العلم « الوضعى » أن يؤدى إلى تطبيقات ، فمعنى هذا أنه لايقيم وزنا للتفرقة التى سبق أن أشرنا إليها . ومعناه أنه يسلم ضمنا بأنه متى تمت نشأة علم العادات الخلقية ؛ فإننا سنستمرّ فى استخدام نفس المصطلحات لتحديد المشاكل الهجينة ، أى النظرية والعملية فى آن واحد ؛ وهى المشاكل التى كانت تفكر فيها كتب الأخلاق تفكيرا نظريا . أما فيما يتعلق بى شخصيا فإنى أرفض هـذا المسلك لأن فكرة هذا العلم التى تبدو لكم جوفاء تبدو مليئة فى نظرى . وفى الحقّ أنى أنظر إلى الحقيقة الخلقية التى تعدّ موضوعا لهذا العلم كما لو كانت « طبيعة » مألوفة لدىّ ، دون شك ، ولكنها مجهولة عندى على الرغم من ذلك وما زلت أجهل قوانينها . ومن ثم فالمسائل التى أثارها التفكير الخلقى النظرى حتى الآن بصدد « الحقيقة الخلقية » تحمل بالضرورة علامة تدلّ على جهلنا . وهناك أسباب قوية جدا تدعو إلى الظنّ أن هذه المسائل ستحدّد تحديدا طبيعيا بعد اختفاء ذلك التفكير الخلقى النظرى ، أو بعد تقهقره تقهقرا محسوسا . وفى الوقت الحاضر يعالج علم الأخلاق بصفة خاصة المسائل التى تتصل بأسمى الغايات . وهذا أمر طبيعى جدا . فالتقاليد والمطالب العاطفية والحاجات المنطقية العقلية تتآمر جميعها على وضع هذا النوع من المسائل فى مكان الصدارة : أيجب السعى وراء السعادة الفردية أم السعادة الاجتماعية ؟ ما المثال الخلقى الأعلى الذى يجب أن يضعه المرء نصب عينيه؟ ما الهدف الأسمى للنشاط الإنسانى ؟ الخ . ويعتقد بعضهم أننا نكسب كسبا لامزيد عليه إذا استطعنا أن نجد جوابا نهائيا لهذه المشاكل . ولازال

بعض الفلاسفة يفخرون حتى اليوم بأنهم يستطيعون الإدلاء بآراء برهانية حقيقية عن هذا الموضوع .

ولكن هذه الثقة بالطريقة الجدلية لاتدلّ إلا على مدى الصعوبة فى اجتثاث أصول بعض العادات العقلية . هذا إلى أن تلك الطريقة الجدلية لم تنجح حتى الآن على نحو يبرّر استخدامها . فهى تتجاهل وجود طبيعة خلقية معقدة إلى أقصى حدّ ، وهى تلك الطبيعة التى لانأمل الكشف عن قوانينها بالتحليل النظرى ، وبمجرّد معالجة المعانى الكلية . وإذا هى أفسحت مجالا للعلم « الوضعى » الذى يدرس تلك الطبيعة الخلقية فإنها تفسح له مكانا ثانويا . وهى تحصر وظيفته فى بيان خير الوسائل الكفيلة بإدراك الغايات التى يكون التفكير الخلقى قد حددها . ولكن إذا استخدمنا عبارة إنجليزية قلنا إن هذه الفكرة Preposterous ، أى منافية للعقل تماما . فالعلم هو الذى سيبين لنا ما الغايات التى يوجب العقل أن نسعى وراءها . وذلك فى نفس الوقت الذى يرشدنا فيه ، شيئا فشيئا ، إلى التفرقة بين ما نستطيعه وبين ما لانستطيعه .

ومن المعلوم أننا نستثنى تلك الغايات العامة والغريزية التى تبلغ من القوّة حدا لايمكن دونه أن تصبح كلا من الحقيقة الخلقية ، أو علم هذه الحقيقة أو تطبيقات هذا العلم موضع بحث . فنحن نسلم بأن الأفراد والمجتمعات تريد أن تحيا على خير وجه ممكن ، وبأعمّ معنى يدلّ عليه هذا اللفظ . وليس من السخف فى التفكير ، دون ريب ، أن يؤكد المرء الرأى القائل بأنه ينبغى للأفراد والمجتمعات ألا يفعلوا كذلك . وقد استخدم « شوبنهاور » موهبته الجديرة بالإعجاب للدفاع عن هذا الرأى . ولكن هذه مسألة ميتافيزيقية قبل كل شىء . ويحقّ للعلم أن يفرض وجود مثل هذه الغايات العامة . وفيما بعد سيكون تقدمه أساسا لتحديد

غايات أكثر دقة ووضوحا . وهل يجب علينا أن نبين أن هذه الغايات تختلف بالضرورة مع اختلاف درجة معلوماتنا . فالغايات تحتفظ بطابع مجرّد ووهمى ما دامت تلك المعلومات تنحصر فى خليط من الملاحظات التى تختلف دقتها قلة وكثرة عن الأفكار التى ترجع إلى أصل ذاتى . وهل كان من المستطاع - قبل نشأة علوم الطبيعة بصفة نهائية ، وقبل أن تكون قادرة على إتيان ثمارها - أن يكوّن الإنسان لنفسه فكرة عن الغايات « الوضعية » التى تسمح تلك العلوم اليوم بالسعى وراءها وبإدراكها ؟ إن الإستعاضة بالآلة الميكانيكية عن الإنسان هى إحدى الغايات التى تبدو لنا أكثر ما تكون مطابقة للطبيعة ، لأننا ألفناها كل الإلف بسبب رؤيتنا للمنظر الذى يحيط بنا . فمن الواجب أن يعمل الثقل والبُخار والكهرباء لحسابنا الخاص . ومع هذا فلم تشغل هذه الغاية تفكير المجتمعات القديمة . فقد كانت تقنع فى جميع الأعمال تقريبا باليد العاملة التى تجدها لدى الرقيق وصغار الصناع . فما الذى أوحى إلى المجتمعات الغربية الحديثة أن تسعى وراء هذه الغاية الجديدة التى ستمتد نتائجها إلى حدّ بعيد جدا ؟ إنها وليدة مجموعة من الأسباب المعقدة . وقد نجحت ، قبل كل شىء ، بسبب نموّ العلوم الرياضية والطبيعية ، ذلك النموّ الذى أتاح إنشاء الآلات الميكانيكية التى ما كان من المستطاع أن تفكر فيها المجتمعات القديمة أو تريدها . وهل من الجرأة أن ندلّل على أن تطورا من هذا القبيل سيحدث فى الطبيعة الخلقية ؟ فما زال علم الأخلاق النظرى يفكر حتى الآن تفكيرا نظريا لتقرير سلسلة متدرّجة من الغايات التى تبدو لنا مرغوبا فيها وجميلة أو عقلية ، بغضّ النظر عن كل معرفة علمية سوى تحليل الطبيعة الإنسانية العامة . ولكن متى نما علم الحقيقة الخلقية على غرار ما فعلت العلوم الطبيعية منذ

القرن السادس عشر فسيتيح لنا ضروباً من السلطان على هذه الحقيقة . وليس لدينا فكرة عن هذا السلطان ، وليس من الممكن أن تكون لدينا فكرة عنه فى الوقت الحاضر . وستوحى لنا ضروب هذا السلطان ، هى الأخرى ، بغايات يجب السعى وراءها ، كذلك لانستطيع أن نكوّن الآن لأنفسنا فكرة عن هذه الغايات الأخيرة . وإذا قورنت هذه الغايات بتلك التى تعالجها العلوم الأخلاقية النظرية كانت دون ريب أشدّ خصوصا وأكثر تواضعا منها . ولكن ما تفقده هذه الغايات من جهة العموم تكتسبه من جهة التأثير . ومن المحتمل أن تنطوى على نفس الفروق التى توجد بين النماذج الاجتماعية ، بدلا من أن تفرض نفسها على كل كائن حرّ عاقل ، فلنقل فقط — ودون أن نتطرّق ، على غير هدى ، إلى التنبؤات التى تدلّ على شدة المغامرة — بأن الغايات التى سيتصوّرها الناس فيما بعد والتى سيسعون وراءها ، لن تتوقف فى وجودها على التفكير الميتافيزيقى النظرى .

فإذا دحضنا الاعتراض الرئيسى انمحت فى الوقت نفسه الصعوبات الثانوية التى تترتب عليه . وقد بينا أننا لانحاول إنشاء أخلاق دون غاية ، فلا أهمية بعد ذلك إذا لم ننجح فى تجنب « الأحكام المعيارية » والرغبات العاطفية . وفيما عدا ذلك فلماذا نحرّم على أنفسنا بعض الاعتبارات الغائية إذا كان علمنا يحتملها ؟ فمن الممكن أن تكون هذه الاعتبارات عونا مساعدا يعود على البحث بفائدة كبيرة جدا . ولا تعدم العلوم البيولوجية [الحيوية] أن تستخدم هذه الاعتبارات . ولا ريب فى أن المجتمعات تختلف عن الكائنات العضوية الحية . ومع هذا فهى تنطوى على هذا الطابع المشترك بينها وبين تلك الكائنات ، وهو أن الأجزاء والكل يؤثر كل منها فى الآخر تأثيرا متبادلا بفضل الاتساق الوثيق بينها

وإذن فليس هناك ما يمنع علوم الحقيقة الخلقية من أن تستخدم بدورها الاعتبارات الغائية كوسيلة مساعدة . أما فيما يتعلق بالأحكام المعيارية فيجب أن نميز فيها بين ما هو نسبي وبين ما هو مطلق . ويجب على العلم الوضعي أن يمتنع عن استخدام تلك الأحكام التي تزعم أنها مطلقة وأنها تحدّد قيما عليا : ولكن هل نستطيع أن ننكر على العلم حقه في تحديد صيغ بعض الأحكام المعيارية النسبية ؟ فعندما يلاحظ علم الحياة أن الجسم الإنساني يحتوى فى الوقت الحاضر على عدد كبير من الأعضاء غير النافعة التي كثيرا ما يصبح بعضها ضارا ، فإنه يصدر حكما معياريا . وهذا الحكم مشروع تماما . كذلك سيستطيع « علم العادات الخلقية » أن يلاحظ أن إحدى القواعد الإلزامية التي تطبق حاليا فى مجتمع معين تعود بالضرر على هذا المجتمع : وهكذا يصدر حكما معياريا ، دون أن يتجاوز النطاق الذى حدّد له ، ومن الحقّ الصراح أن كل المجتمعات الموجودة بالفعل تحتاج إلى الإصلاح . وللعلم الحق فى أن يقرّر أوجه النقص فيها . وسيكون موفقا إلى أكبر حدّ لو أتيح له أيضا أن يعيّن وسيلة أكيدة لعلاجها .

٢ — الاعتراضات على علم العادات الخلقية من الوجهة الاجتماعية

لا تصدم الفكرة القائلة بوجود « علم العادات الخلقية » الذى يحلّ مكان علم الأخلاق النظرى العادات العقلية القديمة فحسب ؛ بل تثير أيضا ضروبا من القلق من وجهة النظر الاجتماعية . فإذا سمع النقاد أننا نقول بأن الظواهر الخلقية ظواهر اجتماعية ، أو أن جميع أنواع الأخلاق طبيعية ، وأن كل نوع منها يتناسب مع مجموعات الظواهر الأخرى فى المجتمع الذى يلاحظ فيه — تساءل كثير من هؤلاء النقاد إذا ما كانت النظرية

الجديدة التي تثير كثيرا من القلق من الوجهة النظرية لاتعرّض الأخلاق نفسها للخطر. وهكذا فليست هذه النظرية وليدة المغامرة وفاسدة فحسب؛ بل هي فيما عدا ذلك خطرة وثورية. حقا لايصرّح جميع النقاد بهذه المخاوف. ومع هذا فكثير ما نجدها لدى « فوييه » الذى أطنب فى عرضها مع الاعتماد على القانون الذى حدد « جويو[1] » صيغته وهو: « أن التفكير يقوض الغريزة »، وهو يرى أن هذه النظرية تفضى إلى مذهب الشك الخلقى»، وينادى بأن الإنسانية لاتقنع أبدا بأخلاق « ذات طابع مؤقت » ويقول[2] « كانتكور »: « هانحن أولاء وقد جودنا من كل قاعدة »[3]. وليس « بيلو » أقل تأكيدا منهما. فهو يقول: من التناقض أن نريد إطلاع أحد المجتمعات على الطابع المؤقت لأخلاقه، وأن نأمل فى الوقت نفسه ألا يفطن إلى هذا الأمر . . . إن هـذا هو معول الهدم. وهو موت خلقى بالنسبة إلى المجتمع[4].

إن حجة من هذا القبيل ذات وقع كبير فى النفس. وقد يرى بعضهم أن الالتجاء إليها وسيلة شريفة فى الخصومة. ولكنها ليست وسيلة أكيدة بالقدر الذى قد تبدو عليه فى الوهلة الأولى، وهى أقرب بالأحرى إلى المماحكة منها إلى المناقشة العلمية. ويعيبها أنه حجة غير مباشرة. فإنه ينبغى لنا إذا أردنا دحض نظرية تزعم أنها صحيحة أن نبرهن على فسادها، فيأتى بعضهم فيقول معترضا: لو كانت هذه النظرية صادقة لأدّت إلى

(1) Guyau
(2) Fouillé, Revue des Deux Mondes, Octobere 1905. P. 539, 541, 543.
(3) Contecor, Revue phiosophique, Mars, 1904, P. 236.
(4) Revue de Métaphysique et Morale, Juillet 1905, P. 582.

نتائج وخيمة ، وإذن فمن الأفضل ألا تكون صادقة . ولكن هذه الرغبة العاطفية لاتغير شيئا من حقيقة الأمر . فإذا كانت هذه النظرية صحيحة كان من العسير جدا أن يحول المرء دون انتصارها فى نهاية الأمر على النظريات الأخرى . وإن أفضل مسلك يسلكه الإنسان ، فى هذه الحال ، هو أن يقبلها ، وأن يبذل جهده لتلافى النتائج التى يخشاها . هذا إلى أن التجربة قد بينت أن دحض إحدىّ النظريات الصحيحة عن طريق نتائجها لايمكن أن يفعل أكثر من الحيلولة دون انتشارها ، ومن إثارة السخط على الذين يعضدونها فى أول الأمر . فهو لايفعل سوى أن يؤخر انتصارا لايحول دون وقوعه .

لكن لندع هذه النقطة المبدئية . فبالقدر الذى تكون فيه هذه المخاوف حقيقية سنجيب بأنها وليدة فكرة وهمية أعجب بها الفلاسفة ، دون أن يترتب عليها ضرر كبير ، اللهمّ إلا بالنسبة إلى مذاهبهم . فهم يعتقدون أنهم « يؤسسون » الأخلاق بالمعنى الكامل الذى يدلّ عليه هذا اللفظ . وهم يعتقدون أيضا أنه متى انهار هذا الأساس اختفت الأخلاق . وعبثا حاولنا أن نبين أن الأخلاق بهذا المعنى ليست أكثر حاجة من الطبيعة إلى أن « تؤسس » ، وأن الفلاسفة إذا كانوا لايضعون الأخلاق فإنهم لايهدمونها كذلك . ويردّ النقاد على هذا بأن الناس لو علموا أن طبيعة القواعد الخلقية نسبية ومؤقتة لفقدت بالضرورة سلطانها ، ولما كان من الممكن أن توجب عليهم احترامها . ومن ثم « فعلم العادات الخلقية » يوجه ـ فى نظرهم ـ ضربة قاضية إلى الضمير الخلقى .

فلنستشهد بالظواهر ، ولنضرب مثلا بالواجبات التى نلتزمها جميعا — أو نكاد نلتزمها جميعا — على نحو مطرد جدا ، كالواجبات

الخاصة بأدب اللياقة ومراعاة شعور الآخرين ، وهى الواجبات التى تحترم فى الطائفة الاجتماعية التى نعيش فيها . فنحن نراعى هذه الواجبات لأننا قد أخذنا بها منذ طفولتنا ، ولأننا نشعر بأننا لو انتهكنا حرمتها لشعرنا بنوع من السخط علينا ، ولأصبحنا عرضة لمتاعب بغيضة جدا . فلنفرض الآن أن العلم كشف لنا عن أصول هذه الواجبات وعن علاقاتها بالشروط العامة لمجتمعنا ؛ بل عن الطابع الاتفاقى لمعظم هذه الواجبات التى كان من الممكن ألا توجد ، أوأن تكون على نحو مخالف ، والتى توجد بصورة مختلفة بالفعل لدى بعض الشعوب الحالية ، فما الأثر الذى ستتركه هذه المعرفة فى سلوكنا ؟ هل سنكفّ عن احترام هذه القواعد ؟ من البديهى أننا لن نفعل كذلك ، وهل يَسْتطيع العلم شيئا ضد التكلف الذى يتشكل به احترام هذه القواعد الخاصة بالمجاملات الاجتماعية ؟ وإذن فمن الأكيد أن القوى التى تكفل احترامنا لهذه القواعد طوعا واختيارا ، لاتتوقف على جهلنا لأصولها ، ولا يبطل تأثيرها بل إنها لاتضعف عندما تتبدّد غياهب هذا الجهل .

ولكن سيقال ليست هذه القواعد إلا آداب لياقة وعادات تقليدية ، أى بعض المظاهر الخارجية التى لاتثير اهتمام الضمير ، والتى تكاد تدفعنا مصلحتنا الشخصية دائما إلى احترامها . وليس الأمر كذلك فيما يمسّ الواجبات الحقيقية . فهل من الممكن حينئذ أن تقوم مجرّد الأمور الشكلية فى الحياة الاجتماعية على أسس أشد صلابة من الواجبات الخلقية التى تكفل استمرار هذه الحياة ؟ ليس الأمر كذلك البتة . فالتجربة تشهد لهذه الواجبات على نفس النحو الذى تشهد به للأمور الشكلية تماما : فلنأخذ مثلا واجب تضحية المصلحة الشخصية من أجل العدل ، والشهادة

الحقة التى لاتروق فى أعين من يخضع لهم الإنسان . فسيتكلم الرجل الشريف الشجاع ، وسيصمت الرجل الضعيف أو اللئيم . وسواء اختار المرء أحد المسلكين فتلك مسألة جزئية ؛ إذ سيشعر دائما بالإلزام . وهل يعتقد أحد أن المعرفة العلمية للقوانين التى تسيطر على الظواهر الخلقية ، وللطابع النسبى لكل أنواع الأخلاق تفضى بالمرء إلى عدم الشعور بالواجب الخلقى . وإلى اعتباره كما لو كان شيئا يمكن إهماله ؟ إنا لنتخيل ، دون مشقة ، أن هناك مؤثرات تقضى على صوت الضمير فى بعض الظروف المعينة ، كالقدوة السيئة ، والتعصب الطائفى ، وضغط الرأى العام ، والخوف من تعريض السمعة للقيل والقال وغير ذلك من الأمور . ولكننا لانرى كيف تستطيع معرفة علمية نظرية محضة أن تعادل قوّة العاطفة الخلقية .. فلكى يكون هذا الأمر ممكنا فإنه ينبغى أن تكون هذه القوّة ظاهرية فقط ، وتحت رحمة أى تغير يحدث فى الرأى العام . وهذا هو مايتضمنه الاعتراض الذى وجه إلينا . فلما كانت الحقيقة الخلقية تعبر عن نفسها فى الضمائر عن طريق الأوامر الإلزامية أكد بعضهم أنها تنتمى إلى طائفة الأشياء التى « ينبغى أن تكون » ، لا إلى طائفة الأشياء التى توجد بالفعل . ولكن هؤلاء يتجاهلون أن الأوامر الخلقية حقيقة اجتماعية ، ويتهمون فى نفس الوقت هؤلاء الذين يريدون حمل الناس على اعتبار هذه الحقيقة موجودة بالفعل بأنهم يشوّهونها أو يهدمونها .

وهكذا تتوقف الأخلاق فى ظنهم ، كما يتوقف بقاء المجتمع المكوّن من كائنات خلقية على أن يظلّ كل امرئ جاهلا للشروط الموضوعية التى يقتضيها وجود هذه الأخلاق ! فالإنسان يستطيع معرفة الطبيعة غير العضوية ، ويستطيع معرفة الطبيعة الحية ؛ بل يستطيع معرفة الطبيعة

الاجتماعية مادام لايعتبر فيها سوى الظواهر الاقتصادية والتشريعية واللغوية الخ . وتعود عليه هذه العلوم بالنفع ، وهى جزء جوهرى فى نموه العقلى نفسه ، بغض النظر عن التطبيقات التى يمكن استنباطها منها . أما الحقيقة الخلقية بمعنى الكلمة فهى الوحيدة التى يجب عليه ألا يعرفها معرفة علمية ، وإلا كان ذلك سببا فى القضاء عليها ! فلماذا هذا الاستثناء إن لم يكن راجعا على وجه الدقة إلى أن الناس لايتصوّرون الأخلاق ، كما لو كانت حقيقة (واقعية) ؟ .

فما أشدّ نقص وسذاجة تصوّرنا للظواهر الخلقية بناء على تلك الفكرة ! فهى لاتريد أن تعتبر سوى الطابع الإلزامى الذى تتشكل به الظواهر الخلقية فى ضمير الفرد . ولكن هذا الطابع الذى يميزها من الوجهة العملية ، على نحو جدير بالإعجاب ، لايكفى فى تعريفها من وجهة النظر الموضوعية ، ولا يكشف لنا عن شروط وجودها الحقيقية . وإذا عمدنا إلى تشبيه ساذج جدا وجدنا أننا عندما نشعر بألم جسمى فإنا نعلم ، دون ريب ، أننا نشعر به ، وأن هناك شيئا قد اختلّ نظامه فى جسمنا . ولكن الطبيب لايعتبر هذا الألم ، مهما كان حادًّا جدا ، سوى أنه أحد الأعراض . وهو أقلّ أهمية من إحدى العلامات الموضوعية التى ترشده إلى طبيعة المرض الذى لايوحى الألم — باعتباره أحد الأعراض — بأىّ فكرة عنها . كذلك يبدو فى نظر كل امرئ منا أن حساسية الضمير علامة لاتخطئ أبدا ، وتدل على أن مسألة خلقية قد عرضت نفسها عليه . ولكنا نخطئ عندما نعتقد أن هذه العلامة تعبر عن الظاهرة الخلقية بتمامها وأنها تعدّ جوهرها . ولو نسينا كلّ ماتنطوى عليه هذه الظاهرة بالضرورة من عناصر اجتماعية لكنا شبيهين بالطبيب الذى لايتجاوز

ظاهرة الألم ، ويتجاهل أسباب هذا العرض نفسه ، ويعجز عن وصف الدواء ومعالجة الداء .

وإذن فهؤلاء الذين يزعمون أننا نميل إلى هدم الأخلاق ، هم على وجه الدقة هؤلاء الذين لايعترفون بأنها حقيقة واقعية ، فهم يأخذون علينا أننا نجعلها شيئا لايمكن تعريفه فقط بالفعل الإرادى الذى يقوم به الفرد عندما يستمع لصوت ضميره . وهم لايرون أن هذا الضمير وأن المثال الخلقى الأعلى لإنسان ما ، مهما كان من سمو هذا المثال ، ليسا من صنع الفرد وحده ، وأنه يمكن القول ، على نحو مّا ، بأنهما ليسا من صنعه إلا بقدر متناه فى الصغر . فهما نتيجتان لمساهمة الفرد مساهمة مطردة فى حقيقة اجتماعية تتجاوز مستواه إلى ما لا نهاية له ، وكانت توجد قبله وستستمرّ فى البقاء بعده ، وشأنها فى ذلك تماما شأن لغته التى يتكلم بها وديانته التى يعتنقها ، والعلم الذى انتهى إليه . وإذن فلنا الحقّ أن نوكد أننا نرى ، على خلاف خصومنا ، أنه لايمكن هدم الأخلاق ؛ لأنها تعتمد فى نظرنا على قاعدة اجتماعية لايمكن أن تعوزها أبدا ، على الرغم من أنها تتغير ببطء ، تبعا لمجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى . أما فى نظرهم فليس وجودها إلا وجودا موقتا ، كما أنّ أعظم الأخطار تهدّدها بالزوال لو اقتنع الناس يوما ما بأنها ترجع إلى أصل اجتماعى . وهى فى رأينا جزء من «طبيعة» يمكن مقارنتها — مع ضروب من التحفظ — بالطبيعة المادية . وعلى هذا الاعتبار ، ليس لها أن تخشى شيئا من قبل المعرفة العلمية التى نستطيع أن نكتسبها بصددها . ونحن لاننكر «ردّ الفعل» الذى تباشره هذه المعرفة على الحقيقة التى ندرسها . ولكننا نعلم

أن هذه الحقيقة من الرسوخ بمكان تحتمل معه هذا التأثير ، دون أن يكون فيه القضاء عليها .

ومع هذا فلربما كانت هناك أسباب أشدّ عمقا تدعو إلى هذا القلق الذى يعبر عنه النقاد عندما يؤكدون أن تعريف الظواهر الخلقية بأنها ظواهر اجتماعية ، وأن تصوُّر « الحقيقة الخلقية » على غرار « الطبيعة المادية » ، وأن دراسة كل منهما من وجهة النظر الموضوعية لاتكفى جميعها فى إخفاء « معول الهدم » . وليس يكاف أن نبين آن هذه المخاوف لاأساس لها ، وأن النتائج التى يخشاها هؤلاء لن تقع ؛ بل يجب أن نبين ، فيما عدا ذلك ، لماذا كانت هذه المخاوف شديدة العنف ، ولماذا تلحّ كل هذا الإلحاح فى البقاء . وهناك تفسير أوّل سرعان ما يخطر بالذهن وهو شدة حساسية الضمير العام بمجرّد أن تتعرّض الأخلاق للخطر . وتساهم الفكرة التقليدية عن الأخلاق فى الطابع المقدس الذى يتسم به موضوعها . فبمجرد أن تصطدم نظرية جديدة تلك الفكرة فسرعان ما يقوم الضمير العام بردّ فعل عنيف . وطالما بقيت العواطف التى تثيرها هذه النظرية قوية ، فإن الحجج الحاسمة إلى أكبر حد تجد عسرا شديدا فى قهر الناس على سماعها .

وهناك تفسير آخر وهو : أن الأخلاق ترتبط فى مجتمعنا ارتباطا قويا بالدين . ويبدو أنهما يتبادلان العون ، ويقاتلان معا نفس الأعداء . وكثيرا ما نرى الأخلاق تدرس باسم الدين ، وأن الدين يدافع عن نفسه ضد الملحدين بأسم الأخلاق . وحينئذ يرتبط تطوّر

المذاهب الدينية ارتباطا شديدا بالأخلاق . ولذا فليس من المستطاع بحال ما أن تتسامح إحدى الديانات الموحى بها فى أن يحدّد مكانها ، فى مجرى الحوادث الإنسانية ، عن طريق التاريخ ، وتفسير النصوص المقدسة ، أو علم الاجتماع . ويبدو أنها إذا فقدت طابعها الخارق للعادة فقدت كل شىء حتى سبب وجودها [١] . وهذا فى الأقلّ هو ما يعتقده معظم خصومها وكثير من حماتها . أما إذا تصوّر بعضهم الأخلاق فى الوقت الحاضر كما لو كانت ديانة مدنية يحتلّ فيها الواجب باعتباره سرّا معظما لا يمكن فهمه [٢] ، مكان المعبود فإلى أىّ حد يجب أن تثير التجربة القاسية التى أدت إليها الديانة الوضعية — منذ قرنين من الزمان — مخاوفَ أصحاب النظريات الذين يفهمون الأخلاق على هذا النحو ، وإلى أىّ حدّ تثير مقاومتهم ؟ فإذا سمعونا نتحدّث عن « علم العادات الخلقية » وعن منهج المقارنة الذى يطبق على الحقيقة الخلقية توجسوا أن نفس الخصومة ستبدأ من جديد ، وأن علم اللاهوت سيقاسى هنا أيضا من تقدم المعرفة العقلية . وهذا هو السبب فى أنهم لا يريدون أن نهدّئ من روعهم . فليس هناك أىّ شىء ينتزع من أذهانهم الفكرة القائلة بأن إنشاء علم موضوعى للعادات الخلقية معناه اتخاذ مسلك عدائى صريح أو مقنّع ضد الأخلاق . ولكن ليس هناك شىء مهدّد بالخطر فى الواقع ، سوى الفكرة الغيبية أو الكهنوتية عن الأخلاق . وليست الأخلاق نفسها مهددة بالخطر . ولقد رأينا منذ قليل أن العلم لا يستطيع أن يفضى إلى القضاء على حقيقة الظواهر الخلقية أو على خصائصها . فهو يبذل جهده ،

(١) يتكلم « ليڤى بريل » هنا على الحالة الدينية فى أوربا فى أوائل القرن العشرين « المترجم » .

(٢) يومىء هنا إلى الديانة المسيحية « المترجم » .

على العكس ، لكي يستخلص منها شروط وجودها ، دون أن يشوه طبيعتها. فإذا أراد البحث عن قوانينها وتحديد علاقاتها بمجموعات الظواهر الخلقية وجب عليه أن يجردها من الطابع الذاتي . ولن تكون لهذه النظرة الموضوعية قيمة ما ، إذا شوه العلم الحقيقة التي يريد معرفتها ، وإذا بدأ بتجريد الظواهر الخلقية ، التي يريد أن يوقفنا عليها . مما تنطوى عليه من عناصر أخلاقية بمعنى الكلمة .

حقا إن عددا خاصا من المذاهب الفلسفية قد حاول تفسير هذا الطابع النوعى بواساطة ترابط المعانى ، والتربية ، والتقاليد ، والعادات المكتسبة ، كما حاول ، بنوع من الكيمياء العقلية ، أن ينشئ « المكان » ابتداء من بعض العناصر التى لاامتداد لها ، ولم تنجح هذه المحاولات ويبدو أن هذه المذاهب قد تركت اليوم جانبا إلى حد كبير . وقد كان من الممكن — على أقل تقدير — أن تبرر ، إلى حد ما ، المخاوف التى صرح بها خصومنا . وهذه المحاولات هى التى كان يتجه إليها اعتراض « جويو » على وجه الخصوص . ومع هذا فهل أفضت حقا هذه المحاولات فى الوقت الذى حظيت فيه بالقبول إلى أى نتيجة وخيمة يخشى منها على الأخلاق ؟ ولم يكن فى الناس من هو أشد دقة واحتراما للواجب — حسبما كانا يفهمانه ، أو بالأحرى حسبما يمليه عليهما ضميرهما — ، من « جيمس » « وجون ستيوارت مل » . وهما أشد ممثلى هذه النظرية اقتناعا بها ، ولا يمكن القول بأن الجلساء الذين تأثروا بهما قد فقدوا شيئا من قيمتهم الخلقية ؛ بل العكس أولى أن يكون صحيحا . سيقال إن هذا نوع من التناقض الذى لايدل على شىء . فلقد كان هذان الرجلان أفضل من مذهبهما . ولكن ليس ثمة حاجة إلى الحديث هنا عن التناقض . فلقد يدل « جيمس » و « جون ستيوارت مل » جهدا لتفسير عاطفة الإلزام

الخلقى بنظرية تزابط المعانى . ومع هذا لم يكن هذا المجهود موفقا . ولكنه كان يرجع ، هو نفسه ، إلى أنهما كانا يشعران شعورا قويا جدا بواجبهما الاجتماعى . فقد رأيا أنهما مضطران إلى بذل كل قواهما للسمو بالحقيقة الفلسفية وللاستعاضة بالأحكام العقلية عن المتعقدات الغيبية التى المنطق كان لا يبررها . وإذا أريد تفسير هذا الإلزام بدوره فحسبنا أن نحلل الطابع الفردى لدى « جيمس » و « ستيوارت مل » . (وليس من الممكن أن نهمل هذا العنصر فى فحص الحالات الجزئية) ؛ وأن نحلل إلى جانب ذلك « الحقيقة الخلقية » فى عصرهما ، وبصفة خاصة المثال الاجتماعى الأعلى الذى كان مشتركا بينهما وبين مدرسة بنتام[1] » .

وإذن لم تؤد هذه المذاهب بحسب الواقع إلى نتائج وخيمة جدا كما يقول خصومها . فينبغى من باب أولى ألا يخشى المرء شيئا من البحث العلمى الذى ، وإن سلك منهجا مختلفا كل الاختلاف ، فإنه لا يتعرض فى أثناء تفسيره للظاهرة الخلقية ، لتجاهل ما تنطوى عليه هذه الأخيرة من عناصر خلقية نوعية . ولكن يقول « جويو » ويتبعه « فوييه » : « ومع هذا فالتفكير يقوض الغريزة » — ونقول : ليس بالأكيد أن يصدق هذا القول على جميع الغرائز . وليس من الممكن أن نماثل بين عاطفة الواجب وبين الغريزة . ولا ريب فى أن هذه العاطفة تشبه الغريزة فى أنها قاهرة وتلقائية فى ظاهر الأمر . ولكن كثيرا ما تتضمن هذه العاطفة — فيما عدا هذا — تأملا وسيطرة على النفس ومجهودا شعوريا . فتبدو بسبب ذلك — فى بعض الأحيان — أكمل وأسمى تعبير عن الشخصية ، أى عن الشىء الذى يعد بحق مضادا للغريزة .

ألا نتعرف فى تلك الفكرة القائلة بأن الضمير الخلقى يشبه الغريزة

(1) Bentham .

فى طبيعته ، وأنه من الممكن أن يقوض التفكير الغريزة على رأى قريب الشبه بنظرية الحبّ لدى « شوبنهاور » . فهو يرى ـ كما نعلم ـ أن الحبّ نوع من الخداع الذى تنظمه عبقرية الجنس تنظيما ماهرا ، تلك العبقرية التى تحقق غاياتها على حساب الفرد ، وفى نفس اللحظة التى يعتقد فيها هذا الأخير أنه قد أدرك سعادته . كذلك تخفى الأخلاق ـ فى رأى هؤلاء ـ خداعا مقصودا منظما يهدف إلى الاحتفاظ بالنظام الاجتماعى . فلو كشف النقاب عن هذا الخداع لضاع كل شيء . ومن ثم فان يفضّل الفرد سموّ التضحية الخلقية على إشباع ميوله « الأنانية » . فإذا أفاق من غفلته رفض أن يظلّ غرا ، مدة أطول من ذلك ، وهذا هو تعبير « رينان » . ولكن هذه الميتافيزيقيا « الشوبنهاورية » أكثر براعة منها إقناعا ؛ لأن أساس الأخلاق أشد صلابة من ذلك لحسن الحظّ . ولا يمكن فصل هذا الأساس عن نفس تركيب كل مجتمع . فأخلاق أى طائفة اجتماعية توجد وتنمو وتتطوّر معها ، ولا تختفى إلا باختفائها ، وشأنها فى هذا شأن لغتها ونُظمها .

ومع هذا ، فإذا كانت الأخلاق « تتناسب » مع المجتمع الذى تظهر فيه فهى تتطوّر ضرورة مع هذا المجتمع . وهى تختلف عنها فى مجتمع من نوع آخر ؛ بل تختلف فى المجتمع الواحد باختلاف العصور ، أو فى نفس العصر باختلاف الطبقات . فكيف يمكن أن يحتفظ الواجب بسلطانه بناء على فكرة من هذا القبيل ؟ وكيف يضحى الإنسان بحياته من أجله ، وهو يقول لنفسه : ربما لم تكن هذه التضحية واجبة ، وربما لم يكن لها معنى منذ عدة قرون ، أو لن يكون لها معنى بعد عدة قرون ؟ وسيحترم

المرء أمر الضمير ، بناء على حكم العادة المكتسبة ، عندما لايقتضيه هذا الاحترام ثمنا باهظا . ولكن إذا كان المجهود الذى يُطلَب إليه شاقا جدا فسيُهزم الواجب . وهكذا فعلى الرغم من التفسيرات التى قدمناها تظلّ محاولة إنشاء علم طبيعى لدراسة الظواهر الخلقية خطرا مميتا للأخلاق .

ويمكننا الردّ على ذلك بما يأتى :—

أولا : إنّ قابلية الأخلاق للتغير على مرّ العصور ، وإن اختلاف أنواع الأخلاق فى مختلف المجتمعات الإنسانية ظاهرة يجب علينا أن نألفها وأن نرتضيها . وليس هناك اليوم من ينكر هذا الأمر ؛ بل إن نفس هؤلاء الذين يسلمون بوجود أخلاق طبيعية وواحدة بالنسبة إلى جميع الناس يعترفون أنها ليست عامة إلا بالقوّة . أما حسب الواقع فإن الحضارات لما كانت مختلفة كانت أنواع الأخلاق مختلفة أيضا . وهذه الملاحظة تكفينا ؛ بل ليس ثمة أى سبب يدعونا إلى الشكّ فى أن المجتمعات كلها لو كانت متشابهة لكان سلوكها الخلقى واحدا . وتتفق تلك الملاحظة ، على أكمل وجه ، مع فكرتنا التى ترى أن الأخلاق تتناسب مع جملة النظم الاجتماعية الأخرى . ولكن نقادنا لايكادون يعنون إلا بتلك الأخلاق العامة الفرضية ؛ لأنهم ألفوا كل الإلف أن يفكروا تفكيرا نظريا فى الإنسان العامّ ؛ فى حين أن المهمّ فى نظرنا هو أن ندرس أولا الحقيقة الخلقية فى مختلف صورها الواقعية ، أى فى مختلف النماذج الاجتماعية التى توجد أو التى سبق أن وجدت . ويترتب على هذا دائما أن مجال المقارنة إذا كان متسعا اتساعا كافيا فإن الناس يعترفون جميعا بأن القواعد الخلقية نسبية ومؤقتة . فلماذا يؤكد بعضهم ، فى هذه الحال ، أن نسبية هذه القواعد تتنافى مع الاحترام الذى تقتضيه ؟ .

وإذا لم نعد إلى الحجج التى سبق أن قدمناها وجدنا ، على خلاف

ذلك ، أنّ التجربة تبرهن على أننا نستطيع معرفة الطابع الإقليمي المؤقت للواجب ، دون أن نكفّ عن الشعور بهذا الواجب على أنه أمر إلزامي. مثال ذلك: أن الأطباء ، منذ قرون قليلة ، كانوا يهربون ، كالآخرين عندما يندلع أحد الأوبئة في مدينة ما ، وإذا كانوا يخافون الهلاك بسببه ، أوكان ضميرهم لايخزهم البتة . واليوم لو نجا طبيب بنفسه عندما يظهر « الطاعون » أو « الكوليرا » لأخلّ بأشد واجباته إلزاما ، ولحكم عليه الضمير العام ، وضميره الخاص ، حكما قاسيا . فلنفرض أنه يعلم أن الأطباء قد هربوا هادئي الضمير ، في أثناء الطاعون الكبير الذي حدث في لندن ، وأنه يتكهن بمجيء عصر لايفرض فيه هذا الواجب نفسه على الأطباء فكيف تكون هذه المعرفة سببا في إضعاف الشعور بالواجب المزني الذي يفرض نفسه عليه في الوقت الحاضر؟ ومن الأكيد أنه سيقول لنفسه إنه لو عاش في زمن طاعون « لندن » لما كان ضميره أشدّ تعنتا من ضمائر زملائه . ولكن لما كان يعيش في القرن العشرين فإنه لايستطيع التخلص من الواجبات التي يمليها عليه ضميره في الوقت الحاضر ، وهذا هو ما نعنيه بالحقيقة الموضوعية للأخلاق ، تلك الحقيقة التي ليس لها أن تخشى بحوث العلماء أكثر من نظريات الفلاسفة . ويرجع ذلك ، على وجه الدقة ، إلى أن طبيعتها الاجتماعية هي أساس لموضوعيتها .

وإذا صدقنا ما يقوله نقادنا بدا لنا أنه من الواجب أن تفقد إحدى القواعد الخلقية كل أمل في احترام الناس لها بمجرّد أن يأتي اليوم الذي يلحظ فيه هؤلاء الذين يحترمونها أنها ليست أمرا مطلقا حدّدت صيغته منذ الأبد قوّة تتطلب منهم طاعة سلبية . ولكن ليس الأمر هكذا البتة . فمن الممكن ، دون إغراب في التفكير ، أن نعضد وجهة النظر المضادة . ففي كل مجتمع إنساني ، وفي مجتمعنا بصفة خاصة ، يوجد عدد كبير من

القواعد التي سيحترمها الناس دائما ، على الرغم من أنهم يعلمون أنه لاسبب ولا فائدة لوجودها في الوقت الحاضر ، وسواء في هذا هؤلاء الذين يقاسون بسببها وهؤلاء الذين يفيدون منها . ومن يدرى فلربما كانت إحدى صور التقدم العلمى التي نأملها هى اختفاء هذه الأوامر التي عفى عليها الزمن ، والتي ما زالت محترمة على الرغم من ذلك .

ثانيا : يقابل بعضهم بين :

ا — الواجب الذى يشعر به الإنسان كما لو كان أمرا مطلقا ونهائيا . وكما لو كان يوجب الاحترام على ضمير الفرد باعتبار أنه واجب مطلق ونهائى .

ب — والواجب الذى يعلم المرء أنه نسبى ومؤقت ، وأنه يفقد ، على هذا الاعتبار ، حقه فى الاحترام ، ولو أحيط بهذا الاحترام مدة طويلة من الزمن .

لكن هذه المقابلة وهمية ، وهى لاتعبر عن حقيقة الأشياء . فليس من الممكن فحسب أن يستمر الناس على طاعة الواجب واحترامه ولو عرفوا أنه نسبى ؛ بل من الممكن أن نُدخِل عددا كبيرا من الحالات المتوسطة بين هذين الطرفين المتباعدين . فبين الابتكارات التي تمليها بيوت الأزياء والتي تستمر سنة ، أو تتغير بتغير الفصول ، وبين الواجبات الأسرية التي تستغرق قرونا فى تغيرها يوجد مكان لواجبات تنطوى على جميع درجات الاستقرار الممكنة . فوصف « المؤقت » لايتناسب مع جميع الواجبات بنفس المعنى تماما . ولا ريب فى أن أخلاق أى مجتمع تتناسب مع تركيبه ، ومع النموذج الذى ينتمى إليه ، ومع المرحلة الحالية التي انتهى إليها فى نموه الخ . . . وإذن فقد كتب على الأخلاق أن تتغير بتغير المجتمع ، وهى مؤقتة بهذا المعنى . ولكنها مؤقتة

كقانونه وديانته واللغة التى يتكلم بها . فالشىء المؤقت الذى يمتد على هذا النحو، طيلة عدة أجيال يعادل الشىء النهائى بالنسبة إلى الحياة القصيرة التى يحياها الفرد . وتبرهن التجربة على أن هذه الأخلاق المؤقتة تفرض نفسها على الفرد فى صورة واجبات يبدو فيها طابع الإلزام بوضوح . فإذا لم نتصور أنه يتوقف على مشيئة الفرد أن يغير دفعة واحدة اللغة التى تعلمها من شفتى أمه فإنا لا نتصور أيضا أنه يستطيع أن يحيا حياة خلقية طبقا لقواعد مختلفة كل الاختلاف عن القواعد التى تعد إلزامية فى المجتمع الذى غدا فيه إنسانا . وإذن تستطيع أسرع الضمائر إلى الهلع أن تهدئ من روعها . فاستقرار الأخلاق الراهنة لا يتعرض للخطر بسبب الطابع النسبى المؤقت لكل أخلاق تفهم على هذا النحو . وهذا المعنى وحده هو المعنى الذى يتضمنه « علم العادات الخلقية » .

٣ — علم العادات الخلقية والتقدم الاجتماعى

ومن الغرابة بمكان أنه يجب على الفكرة القائلة بوجود « علم العادات الخلقية » وبوجود فن خلقى عقلى أن تدافع عن نفسها ضد اعتراض مضاد، بعد أن نفت عن نفسها أنها ثورية من الوجهة الاجتماعية، وأنها تحمل على الأخلاق « معول الهدم » . فمع هذا يأخذ عليها بعضهم أنها تفضى إلى استحالة تحقيق التقدم الاجتماعى ؛ بل إلى استحالة تصور هذا التقدم، وتنتهى إلى مسلك سلبى محض يقف موقف المتفرج ويعترف على أكثر تقدير ببقاء قدرة الطبيعة على العلاج « Vis medicatrix naturæ » . وبالاختصار يأخذ عليها بعضهم أنها تؤدى إلى « نوع من الجمود

المطلق [1]» . ويبدو أنه كان ينبغي لأحد هذين الاعتراضين المتضادين أن يستبعد الآخر . فإذا كانت النظرية تميل إلى الاحتفاظ بالحالة الاجتماعية الراهنة على نحو غير محدود ، فكيف يمكن ، في الوقت نفسه ، أن تؤثر فيها على هيئة جرومة فتاكة أو عنصر مذيب ؟ .

ومهما يكن من شيء فمن الممكن التوفيق بين هذين الاعتراضين بمعنى ما . ففي نظر النقاد يبدو ضعف الأخلاق نتيجة تفضي إليها النظرية بحسب الواقع . أما « الجمود المطلق » فهو المسلك الذي يجدر أن يلتزمه من يتشيع لهذه النظرية إذا ظل أمينا على مبادئه . فالاعتراض الأول يتعلق بالضمير الخلقي الفردي . وأما الاعتراض الثاني فيتصل بالتأثير الاجتماعي . فلماذا يؤدي « علم العادات الخلقية » هنا إلى مسلك سلبي محض ، ولماذا يقف موقف المتفرّج ؟ ذلك لأنه يعاق تدخلنا في الظواهر الخلقية على معرفة هذه الظواهر . ولكنا لم نصل بعد بهذا العلم إلى مرحلة التقدم التي ينبغي أن يصل إليها حتى تصبح التطبيقات ممكنة . وحينئذ يوصينا الحذر بعدم التدخل ، نظرا لما نحن عليه من الجهل حتى الآن ، ذلك الجهل الذي قد يستمرّ قرونا عديدة ، ويوشك أن يفضي تدخلنا إلى إيجاد بعض النتائج التي تختلف كل الاختلاف عن تلك التي كنا نتوقعها . ولما كانت حالة كل مجتمع في كل وقت « هي أحسن وأفضل ما يكون » ، فالحكمة كل الحكمة ألا يفعل المرء شيئا ، ومن ثم تكون هذه النظرية « مفرطة في الجمود » على هذا الاعتبار . ويمكن القول بأنها « تدعو إلى التواكل » .

وهنا أيضا ينسى أصحاب الاعتراض أننا بذلنا وسعنا ، قبل كل

---

(1) Belot, Revue de Métaphysique et de Morale, Juillet, 1905, P. 586

شيء ، للتفرقة على أكمل وجه بين وجهة النظر العلمية وبين وجهة النظر العملية . فهم يرون أن وجود بعض المشاكل الاجتماعية الملحة يتطلب من العلم — على فرض وجوده — أن يجد لها حلا مرضيا منذ الآن . وما فائدة العلم إذا ما اعترف بعجزه ؟ فهم لايعطونه مهلة ، ويجب عليه — كما يقول « كانتكور » — أن يرضى حاجاتنا العملية . ولذا لاأقول فحسب : إنه ما من تفكير نظرى فى هذا الموضوع إلا كانت تحركه حتى الآن بعض البواعث العملية ـ وهذا أمر مشروع جدا ـ بل أقول إن هذه البواعث كانت توجه كل تفكير نظرى من هذا القبيل ، وذلك أمر غير مشروع . وحقيقة لو تصوّر المرء « الطبيعة الخلقية » على غرار « الطبيعة المادية » ؛ أى كما لو كانت حقيقة موضوعية تمكن دراستها ، ولو أدرك أننا لانقف على هذه الطبيعة لأول وهلة ، كما هى الحال أيضا فيما يتعلق بعالم المادة أو عالم الحياة ، لما تطلب من علم العادات الخلقية حلا مباشرا للمسائل العملية . ولما لم يكن هـذا العلم رسالة فى الأخلاق ، ولما لم يكن من باب أولى رسالة فى السياسة فإن هذه البحوث لاتنصبّ مطلقا إلا على المشاكل النظرية . وعلى هذا فليس علم العادات الخلقية أكثر اهتماما من العلوم الأخرى بالمسائل السياسية الحاضرة . ولو سألناه أمن الواجب أن نكون محافظين أم أحرارا أم ثوريين لكان معناه أننا نوجه إليه سؤالا لا يستطيع الإجابة عليه أكثر مما يستطيع علم الميكانيكا السماوية أو علم النبات . فوظيفته تنحصر فى حدود معرفة الظواهر على أكمل وجه من الدقة ، وفى البحث عن قوانين هذه الظواهر . فهؤلاء الذين يعملون فى أحد معامل علم الطبيعة أو علم وظائف الأعضاء يستطيعون اعتناق أشد الآراء السياسية اختلافا . كذلك نتصور أن أشد الاتجاهات

الاجتماعية تضادا يمكن أن تلتقى لدى جماعة من العلماء الذين يهتمون معا بعلم العادات الخلقية .

وحقيقة إذا كان علم العادات الخلقية لايكترث بالسياسة .. من حيث هو علم ، فلربما لم تهمل السياسة شأن علم العادات الخلقية . فالأحزاب السياسية تترقب دائما كل شىء يمكن الاستفادة منه للتأثير فى الرأى العام : وهى لاتتردد فى الاستحواذ ، دون كثير من الكلفة ، على إحدى النظريات العلمية إذا ارتأت أنها تجد فيها نفعا ، مع الاحتفاظ بحق التخلى عنها ؛ بل بحق محاربتها إذا تغيرت الظروف بعد عدة سنين . ومن ذا الذى لايذكر كيف استخدمت نظريات التطور فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر لتحقيق هذا الغرض ؟ فما كاد يظهر كتاب « أصل الأنواع » حتى استنبط منه الباحثون النتائج التى تمس أصول العقائد الدينية المرتبطة بمشكلة التطور . وسرعان ما تبع عدد كبير من الأنصار الذين لم يشغلوا أنفسهم قط بالتاريخ الطبيعى — فرض « داروين » الذى أثار قلق العقائد ، وأصبح كتاب « أصل الأنواع » وكتاب « سلالة الإنسان » — اللذان كانا مصدر قلق للآراء الدينية المحافظة — أقرب الكتب تناولا لدى الثوريين . ولكن هانحن أولاء نرى بعد قليل من الزمن أن « الصراع من أجل الحياة » و « الاختيار الطبيعى » و « دراسة العادات المكتسبة » تبدو فى مظهر الآراء التى تتفق مع الاتجاهات الارستقراطية أكثر مما تتفق مع أفكار المساواة ؛ فى حين أن أساقفة « الأنجليكان » أصبحوا يرون أنه ما من شىء فى مذهب التطور إلا أمكن التوفيق بينه وبين العقيدة المسيحية . ولكن لا أهمية لذلك . فالمحافظون اليوم هم الذين يستخدمون مذهب « داروين » ، وخصومهم هم الذين ينظرون إليه نظرة مريبة . وأخيرا جاء الوقت الذى وجهت فيه الأحزاب

السياسية ميلها إلى الصراع صوب نظريات أخرى تاركة لعلماء التاريخ الطبيعى مشكلة تخصهم . ولا يستطيع علم العادات الخلقية أن يحول دون حدوث مثل هذه المناقشات حوله . فربما زعم الثوريون والمحافظون — كل منهم بدوره ، إن لم يكن فى نفس الوقت — أنهم يجدون فى هذا العلم مبررا لمسلكهم ، وربما تظاهر كل من هذين الفريقين أمام الجمهور يفضل محاربة هذا العلم . وتلك هى إحدى المساوئ التى يتعرض لها بسبب طبيعة موضوعه ، وشأنه فى ذلك شأن أى علم آخر . ولكن ليس من العدل أن نعده مسئولا عن هذا الأمر .

وهل هذا الاعتراض الذى لايتجه إلى العلم أقوى حجة ضد الفن العقلى الذى نتصور أنه يقوم على أساس هذا العلم ؟ يبدو الأمر كذلك لأول وهلة . لأنه إذا لم يكن إنشاء هذا الفن ممكنا إلا فى المستقبل البعيد أفليس معنى هذا أننا مضطرون إلى الاستمرار على الجمود فى هذه الأثناء ؟ ألا يجب علينا أن نمتنع عن اتخاذ موقف محدد ؛ لأننا لا نملك وسيلة عقلية إلى اتخاذ هذا المسلك ، حتى فى المسائل التى قد تتطلب حلا مباشرا ؟ ألم يقض علينا أن نمتنع عن التدخل مدة غير محدودة من الزمن ؟ ونقول ليس الأمر كذلك البتة . فى الحالات التى لايستطيع العلم أن يوجه فيها سلوكنا حتى الآن ، والتى تفرض فيها ضرورة التدخل نفسها علينا ؛ يجب أن نتخذ القرار الذى يبدو لنا اليوم أكثر مطابقة للعقل بناء على التجارب الماضية ، وعلى ما لدينا من معلومات . والحكم السديد يوصينا بهذا المسلك ، وضغط الحوادث يقهرنا عليه . ألا يجب علينا منذ الآن أن نحدد مسلكنا فى ألف مناسبة ومناسبة ؟ مثال ذلك أن الطبيب كثيرا ما يتدخل بناء على مجرد الظنون ، أو على إيمانه بالتجارب السابقة التى أدت إلى نتائج طيبة فى حالة تكاد تكون مثيلة بتلك الحالات التى

تجب عليه معالجتها . كذلك سيحاول المجتمع الذى يشعر بإحدى المساوئ التى يعانيها أن يجد لها خير علاج ممكن ، عن طريق الوسائل التى يملك التصرّف فيها ، ولو كان ينقصه حتى الآن كل من العلم والفن العقلى الذى يترتب عليه . وقد يخطئ المجتمع ؛ لأنه لم يلمح النتائج البعيدة التى تترتب على قرارته . فيقع من السيء فى الأسوأ . ولكن من الممكن أيضا أن ينجح . وليس إمكان الفشل سببا فى ألا يحاول المجتمع شيئا . فلماذا يكون هذا التدخل موفقا ، ولماذا يكون تدخل آخر غير موفق ؟ إن شروط النجاح معقدة غاية التعقيد إلى درجة أننا لانستطيع تحليلها تحليلا مرضيا ، بناء على ماوصلت إليه معارفنا فى الوقت الحاضر . لكنا نعلم فى الأقلّ أنه إذا اجتمع لدى رجل السياسة كل من المهارة والعزيمة والعبقرية والحسّ السياسى المرهف ، فمن الممكن أن تؤثر هذه الصفات تأثيرا حاسما . ولا تفكر نظريتنا فى إنكار هذه الحقائق التى تكاد تكون بديهية كل البداهة . فهى لاتقول ، وليس لها أن تقول : « لاتفعل شيئا ما دام العلم لم ينشأ بعد » ؛ بل تقول على خلاف ذلك : من المستحسن هنا ، كما يستحسن فى كل موطن آخر ، أن يكون لدينا معرفة بالطبيعة ، حتى تتدخل فى مجرى الظواهر على نحو أكيد متى وجب هذا التدخل ، وبالقدر الذى يجب أن يكون . ولكن فى انتظار الوصول إلى هذا المثال الأعلى — وعلى فرض أننا سنستطيع إدراكه يوما — يجب على كل امرئ أن يعمل وفقا للقواعد المؤقتة التى تتفق مع العقل إلى أكبر حدّ ممكن . وليس معنى هذا دائما أن هذه القواعد جامدة .

وهكذا عندما يرى أحد النقاد أننا ننتهى إلى نتائج محافظة غاية المحافظة ، وإلى حماية المجتمع فى وضعه الراهن من الحوادث التى يمكن أن تزعزعه [1]

(1) Revue de Métaphysique et de Morale, Juillet, 1903

فإنه يستنبط من نظريتنا بعض النتائج التى لاتترتب عليها بطبيعة الأمر . ولاريب فى أن الفن العقلى لايمكن أن يوجد حتى الآن ؛ لأنه يفترض وجود معرفة علمية عن النظم الاجتماعية ، وما كدنا نبدأ فى تحصيل هذه المعرفة إلا منذ عهد قريب جدا . ولكن هل يخلع جهلنا على هذه النظم — أيا كانت طبيعتها — طابعا مقدسا لايمكن مساسه حتى تتم نشأة العلم ؟ إن مثل هذه الفكرة هى التى ينسبها إلينا بعضهم ، ولكنا نرفض قبولها . فعلى خلاف ذلك سنقول بالأحرى : ليس لأى نظام من النظم أى طابع مقدس لايمكن مساسه ما دام العلم لم ينشأ بعد . فكيف لايكون المسلك العلمى مسلك نقد فى الوقت نفسه ؟ ومما لاريب فيه ، بناء على وجهة نظرنا الخاصة ، أن كل النظم وكل أنواع الأخلاق «طبيعية» ولكن ليس معنى أن شيئا ما « طبيعى » أنه « مشروع » ، وأنه يجب الاحتفاظ به دون فحص سابق ، كما يعتقد بعض المفكرين هذا الأمر فيما يبدو . فالمرض فى نظر العالم طبيعى كالصحة تماما . ولا يترتب على هذا أنه يجب معالجة العضو المتآكل كما لو كان عضوا سليما . فيجب علينا ألا نستنبط من أن العلم يلاحظ كل شىء ، ويدرسه دراسة هادئة غير مغرضة ، أنه يوصينا بأن نحتفظ بكل شىء ، على نمط واحد من عدم الاكتراث .

فهل من الضرورى بعد ذلك أن نبين أن نظريتنا لاتؤدى إلى نوع من الرق الذى لايحق فيه لأحد ، من حيث هو فرد ، أن يصدر حكمه على الإرادة الاجتماعية [1] ؟ » وفى الواقع لو كانت هذه النتيجة ضرورية لكانت مرعبة . ولكن علم العادات الخلقية لايتضمن شيئا من هذا القبيل . فهو يعترف على خلاف ذلك بأن « الانسجام » بين القوى التى توجد

(1) Cantecor, Revue philosophique, Mars 1904, P. 240

في مجتمع ما ليس تاما على وجه الإطلاق في أيّ لحظة معينة . فالانسجام ينطوى هنا على الاختلاف دائما . فنحن نلاحظ فى المجتمع صراعا بين الاتجاهات المختلفة . وجهودا للاحتفاظ بالتوازن الحالى ، وجهودا أخرى تعارضها لتقرير توازن آخر ، وظهورَ أفكار وعواطف جديدة تطابق التغيرات التى تطرأ على الظواهر الاقتصادية والتشريعية ، وعلى العلاقات بالمجتمعات المجاورة ، وعلى كثافة السكان التى تزداد أو تتناقص وهلم جرا . أما فيما يتعلق بحرمان الفرد من حقّ إصدار حكمه على الإرادة الاجتماعية فنقول : كيف يستطيع العلم أن يفكر فى ذلك . فإنه لما لم يكن معياريا لم يكن من شأنه أن يصدر قرارات حظر ، أو يحترم على أحد شيئا . فهل الفنّ الخلقى العقلى هو الذى يخشى الناس أن يكون مصدرا لهذا الاستبداد ؟ لكنه لن يستخدم إلا لتحسين النظم الاجتماعية ، كما يدل على ذلك تعريفه . وليس من المحتمل أن ينحصر هذا التحسين دائما فى القضاء على الأمور التى كانت من أقوى البواعث على التقدم الاجتماعى حتى الآن . فعلى العكس ، يجب علينا أن نتوقع من هذا الفنّ أنه سيحقق للأفراد نصيبا أكبر من الإستقلال ، وأنه سيكفل فى الوقت نفسه ، تضامنا اجتماعيا أشد ما يكون قوّة . فإذا بدا لنا أن استقلال الفرد والتضامن الاجتماعى يتنافيان فى الوقت الحاضر فالسبب فى ذلك يرجع ، دون ريب ، إلى جهلنا وإلى شدة وطأة الأعباء التى تثقل كواهل الأفراد فى المجتمع الحالى .

ونقول فى خاتمة الأمر : إن الاعتراضات القليلة التى فحصناها ، والمخاوف التى يختلف عنفها قوّة وضعفا ، تلك المخاوف التى يصرّح بها النقاد ، إما باسم الضمير الخلقى وإما من جهة التأثير السياسى والاجتماعى — نقول إن هذه الاعتراضات والمخاوف ترجع ، دون مشقة كبرى ، إلى

أصل واحد . فهى وليدة النفور من التسليم حتى النهاية بالفكرة القائلة بوجود « طبيعة خلقية » . وبوجود علم يهدف إلى معرفة هذه الطبيعة . ولهذا النفور أسباب عديدة قوية . ويمكننا القول ، على نحو ما ، بأننا نجد اعترافا بريئا بهذا النفور لدى أحد النقاد . فبعد مناقشة طويلة انتهى فيها هذا الناقد بعرض آرائه كتب هذه الجملة التى لها معناها : « لن نعرف المجتمع مطلقا معرفة جيدة إلا بالقدر الذى نكون سببا فى وجوده [1] . » فطالما بقيت مثل هذه العقيدة ، وطالما تخيل المرء أن الأفعال الإرادية ، ولو كانت اجتماعية ، ستكفى فى إدخال التغيرات المرغوب فيها على الحقيقة الموضوعية ، فما جدوى أن يرهق الإنسان نفسه بهذه السبل الطويلة الملتوية الشاقة التى تمر بطريق العلم ؟ إنه لأكثر يسرا واقتصادا للمجهود أن يعفى الإنسان نفسه من هذه المشاق ، وأن يتجه فى طريق مستقيم يفضى به إلى النتيجة التى تهمنا وحدها . لكن الكارثة هنا هى أنه لايوجد إلا أمل ضئيل فى تعديل المرء للطبيعة التى يجهلها « تعديلا منظما » .

وفى الواقع إذا أكد الناقد بمثل هذه الثقة العظيمة « أن الإرادة الإنسانية تضع عالما جديدا فوق عالم الطبيعة « الغفل » فالسبب فى هذا هو أنه لم يقتنع بأن هذا العالم الجديد « طبيعة » بالمعنى الكامل لهذا اللفظ ، وأنه حقيقة موضوعية لاتتوقف فى وجودها علينا ، وتخضع لقوانين نجهلها ولن يكشف عنها سوى البحث المنهجى الذى لايتطرق إليه اليأس . فهذا الناقد يظن ، من باب أولى ، أن هذه الطبيعة الاجتماعية التى لاتعلن فى نهاية الأمر عن وجودها إلا فى الضمائر الإنسانية لايمكن أن تكون

(1) Belot, Revue de Métaphysique et de Morale, septembre, 1905, P. 761.

غامضة فى نظر هذه الضمائر . فإذا أراد المرء أن ينفذ إلى أعماقها فحسبه بالضرورة أن يعلم حقيقة «الإنسان» ، وأن يتابع المجهود الذى شرع فيه الفلاسفة والأخلاقيون منذ زمن فقد التاريخ ذكراه . وأخيرا يرفض هؤلاء وجه شبه قوىّ جدا بين الطبيعة المادية وبين الطبيعة الخلقية ، على اعتبار أنه فكرة شديدة الغرابة ، وغير محتملة الصدق ، وخطرة فى الوقت نفسه . ولكنهم ينسون أنه منذ قرون عديدة تعدّ بالمئات ؛ بل ربما بالألوف كان أسلافنا يشعرون بالطبيعة المادية ويحيونها كما نشعر اليوم بالطبيعة الخلقية ونحياها ، وربما كان هذا الشعور وتلك الحياة أشد حدّة لديهم ؛ ومعنى هذا أنهم كانوا يألفون الطبيعة المادية ويجهلونها فى آن واحد أكثر مما نألف ونجهل الطبيعة الخلقية . وتمدنا معتقدات البدائيين وعاداتهم العملية بعدد لاحصر له من الأدلة على هذا الأمر . وإذن ليست الطبيعة المادية ، كما نتصورها فى الوقت الحاضر — وقد أصبحت موضوعية فى قوانينها — هى التى يجب أن نشبهها بالطبيعة الخلقية التى مازلنا لانعرفها حتى الآن إلا عن طريق بعض التصوّرات التى تكاد تكون شخصية وعاطفية فحسب ؛ بل يجب أن نشبه هذه الطبيعة الخلقية بالطبيعة المادية لدى البدائيين ، أو أن نشبه الطبيعة المادية التى ننظر إليها اليوم نظرة موضوعية بالطبيعة الخلقية التى بدأ العلم يستنبط قوانينها . وفى هذه الحال يكون التشبيه مشروعا ويبدو أكثر عمقا .

ويرى المرء أيضا ما النتائج التى يسمح لنا العلم بانتظارها فى المستقبل . ولا ريب فى أننا لانتوقع « التغير المنظم» الذى وعدنا به بعضهم ، منذ قليل ، دون أن نبذل جهدا لمعرفة الطبيعة الاجتماعية بفضل الإرادات التى تتجه نحو هدف واحد . ولكنا نتوقع تحرّرا تدريجيا ينقذنا شيئا فشيئا من ضروب العبودية التى أخضعتنا لها هذه الطبيعة ، والتى

لانستطيع التحرر منها مطلقا إلا عن طريق العلم .. ولا تكفى الإرادة الطيبة وحدها فى تحقيق ذلك . فلو كان فى استطاعة الوعظ الخلقى أن «يحور» الطبيعة الخلقية لكان معنى هذا أن أعظم الدروس وأجمل الأمثلة وأشدها وقعا فى النفس لم توجد منذ قرون عديدة . فكم من جهود ضاعت عبثا ، وكم من تضحيات قدمت من أجل أسباب كان الجهل وحده يستطيع أن يعتقد أنها مقدسة ومفيدة ! وكما أن تقدم الذكاء بالتدريج قد أدى إلى السيطرة إلى حد ما على قوى الطبيعة المادية ، وإلى استخدام تلك القوى التى ظل الناس أرقاءها وضحاياها مدة طويلة من الزمن ؛ كذلك لاريب فى أن علم الطبيعة الخلقية سيسمح بتخفيف وطأة ضرورات الحياة الاجتماعية التى تضغط بقسوة بالغة على هؤلاء الذين لم تجد عليهم هذه الحياة بنصيب من النعيم . ولا ينطوى هذا التشبيه على شىء من الجرأة ، ولكنه يظل حتى الآن تشبيها مثاليا محضا على وجه التقريب . ويتوقف على تقدم العلم أن يصبح هذا التشبيه حقيقة واقعية [1] .

---

(١) لم نرد أن نفحص فى هذه المقدمة التى لانزعم أنها وافية إلا الاعتراضات وضروب النقد التى تنكر نفس الأساس الذى تقوم عليه هذه النظرية ، والتى تعارضنا بدفاعها عن الصورة التقليدية التى تشكل بها التفكير النظرى . وإذن لم نعتقد من واجبنا أن نناقش هنا نظريات بعض النقاد الذين يصرحون على غرار «روه Rauh» مثلا بأنهم يتفقون معنا على عدد من النقط الجوهرية ، والذين يسلمون بمنهجنا فى جملته على الأقل فى نفس الوقت الذى يعتقدون فيه ضرورة إكمال هذا المنهج ببحوث من نوع آخر (كالتجربة الخلقية) . وتلك فكرة جديرة بالاهتمام فى ذاتها . ولكنا لانستطيع أن نأخذ فى فحصها هنا . كذلك لانستطيع أن نناقش التطبيقات الخلقية للعلوم الاجتماعية ، تلك التطبيقات التى اقترحها «البرت بابيه Albert Bayet» فى كتابه «الأخلاق العلمية La morale scientifique» وفيه يسلم المؤلف مبدئيا بالتفرقة بين علم العادات الخلقية وبين الفن الخلقى العقلى . ولكن ليس من الممكن بحال ما أن نعتبر أن التطبيقات التى استنبطها من هذه التفرقة تعد تفسيرا لوجهة نظرنا . وفى الواقع يختلف المنهج الذى يستخدمه اختلافا كبيرا عن منهجنا دون إمكان

الفصل الأول

ليس هناك علم أخلاق نظرى

وليس من الممكن أن يوجد هذا العلم

— ١ —

الشروط العامة للتفرقة بين الناحية النظرية والناحية العملية ـ تتم هذه التفرقة على نحو أشد مايكون تأخرا وعسرا كلما كانت المسائل التى ندرسها تتصل اتصالا كبيرا بعواطفنا ومعتقداتنا ومصالحنا ـ أمثلة مأخوذة عن العلوم الطبيعية وعن العلوم الطبية بصفة خاصة .

فى بعض الحالات تكون التفرقة بين العلم والفن — أو بعبارة أدقّ بين الناحية النظرية والناحية العملية — يسيرة جدا . وفى بعض الحالات تكون هذه التفرقة أشدّ عسرا . ومن المعلوم أننا نقوم بها دون مشقة حينما نكون بصدد موضوع يكاد يخصّ العقل وحده، ولا يمسّ العواطف والأهواء إلا قليلا ، أو على نحو غير مباشر. فنحن نتصوّر بسهولة بالغة الرياضة البحتة. والطبيعة البحتة من جهة ، والرياضة التطبيقية والطبيعة التطبيقية من جهة أخرى . ومن الممكن أن يكون كل علم قد نشأ من فنّ مقابل له كما يقول « أوجيست كونت » . وربما اجتازت العلوم الرياضية نفسها فى نشأتها الأولى مرحلة لم ينظر الناس فيها إلى الحقائق المكتسبة إلا نظرتهم إلى بعض المعلومات المفيدة ، أو نقول

= الخلط بين هذين المنهجين . ومن ثم فأوجه الخلاف واضحة جدا بين الأفكار التى عرضناها فى كتابنا عرضا مستفيضا وبين النتائج التى انتهى إليها صاحب كتاب « الأخلاق العلمية » .

على الأقل بأن المدنى قد ألف ، منذ عصور طويلة ، أن يفصل بين الدراسة النظرية للرياضة وبين تطبيقاتها العملية .

ولقد كان هذا المثال الذى ضربته العلوم الرياضية فى أول الأمر مثلا ثمينا جدا بالنسبة إلى العلوم الأخرى . فأيا كانت الظواهر الطبيعية التى ندرسها فإن البحث النظرى كلما تحرّر من الشواغل العملية كان ذلك أدعى فيما بعد إلى أن تكون التطبيقات أكيدة ومثمرة . وليس معنى هذا أنه لايمكن أن يتجه البحث فى بعض الحالات إلى دراسة المشاكل التى تثيرها الحاجات العملية الملحة . مثال ذلك ، أن بعض الكشوف العظيمة التى قام بها « پاستير » ترجع إلى هذا الأصل . ولكن بحوث « پاستير » نفسها تدل على أن السعى العملى وراء النتائج التى يمكن استخدامها مباشرة ليس أمرا ممكنا إلا بفضل بعض البحوث السابقة ذات الطابع النظرى البحت ، وهى البحوث التى كان العالم لايهدف من ورائها إلا إلى الكشف عن قوانين الظواهر .

لكن فى الواقع كلما صعدنا فى سلم العلوم التى تتدرج تبعا لزيادة تعقيد موضوعاتها وجدنا أن التفرقة بين الناحيتين النظرية والعملية تبدو مقرّرة على نحو أقلّ يقينا ووضوحا . ويبدو الفارق بصورة ملموسة على وجه الخصوص عندما نصل إلى الطبيعة الحية . ولا شكّ فى أنه ما كان « لكلود برنارد » أن يلحّ إلحاحا شديدا فى تفسير هذا الأمر ، وهو أنه من الواجب أن يكون الطبّ تجريبيا ، أى أنه يجب أن يعتمد الفنّ الطبى على أساس البحث العلمى الذى يختلف عنه — نقول : إنه ما كان له أن يلحّ فى ذلك لو كان الناس فى عصره يسلمون بهذه الحقيقة على سبيل الإجماع . ولم ينشأ علم وظائف الأعضاء كعلم مستقل

إلا فى نهاية القرن الثامن عشر . أما علم الحياة العام فهو أقرب من ذلك عهدا ، وشأنه فى هذا شأن أكثر العلوم التى تتصل به . حقا لقد كانت هناك أسباب عديدة ساهمت فى تأخير نشأة هذه العلوم بصفة نهائية . وأول هذه الأسباب هو شدّة تعقيد الظواهر البيولوجية (الحيوية) إلى أقصى حدّ ممكن . ولكن لم تكن المطالب العملية المباشرة — وهى أحد هذه الأسباب العديدة — أقلّ تأثيرا من ذلك فى تأخير نشأة هذه العلوم . فلقد كانت المصلحة المهددة بالخطر — صحة أو مرض ، حياة أو موت — ملحة وقاهرة جدا . ففى خلال عصور طويلة ، وحتى إلى عهد قريب جدا ، لم ترتض هذه المطالب العملية أن تخضع ، عن طيب خاطر وبأناة ، للدراسة الظواهر دراسة نظرية محضة غير مغرضة .

وعندما حلّت الهندسة النظرية محل الهندسة التجريبية أمكن لهذه الثورة المليئة بنتائج ، لانهاية لها تقريبا من الوجهة الإنسانية ، أن تمرّ غير ملحوظة إلا فى نطاق أرباب المهنة الذين كان يعنيهم أمرها . أضف إلى ذلك أنه لم يحدث فى أول الأمر أى تعديل فى مساحة الأراضى وفى وضع حدود الملكيات — وقد تطلبت ثورة من هذا القبيل فى الطبّ عدة قرون ، ولم تكد تنتهى هذه الثورة تماما . وذلك لأنه كان من الواجب أن يتحرّر الفن فى هذه الحالة الأخيرة من مجموعة معقدة جدا من العقائد والعادات ، وأن يتخلص تبعا لذلك من العواطف والأهواء التى كان قدمها سببا فى ثباتها ثباتا غريبا . وإنما وجبت هذه الثورة حتى يصير هذا الفنّ قائما على أسس عقلية . وقد قرّر علم الاجتماع أن الطبيب كان فى أول الأمر ساحرا أو كاهنا فى آن واحد . فكانت مهمته تقضى عليه بمحاربة الأمراض ؛ وذلك لأن عددا كبيرا منها كان يوحى

ضرورة بوجود روح او عدة أرواح شريرة تطرّقت إلى البدن ، بسبب انتشار الأمراض على هيئة وباء أو على حين غرّة ، أو لأنها كانت رهيبة فى منظرها .

لكن كيف السبيل إلى التأثير فى هذه الأرواح إن لم يكن ذلك بطرق تناسبها ، كالقهر وطرد الأرواح والإقناع بالشفاء والدعوات . وبالتدريج تميز الساحر عن الكاهن ، وفرّق الناس بين كل منهما وبين الطبيب ، وكان ذلك نتيجة لتقسيم العمل الاجتماعى وتقدم المعرفة الخاصة بالطبيعة . لكن لم تكن التفرقة بين هذه الوظائف واضحة جدا إلى درجة أننا ما زلنا نرى فى قرانا ؛ بل فى مدننا ، عددا لابأس به من السحرة ومجبرى العظام ؛ وما زال هناك عدد كبير من الناس من بين هؤلاء الذين يسمون بالمثقفين يعيرون آذانهم ، عن طيب خاطر ، إلى قصص العلاج عن طريق المعجزات التى لايمكن تفسيرها . وكم هناك من أشخاص يقبلون صراحة إلى حدّ كبير أو قليل الفرض القائل بتدخل العذراء أو أحد القديسين فى شفاء مر ض من الأمراض ! فهم يرفضون الفكرة القائلة بأن قوانين الميكانيكا أو علم الطبيعة لايمكن أن تتضمن استثناء ما فى الوقت الحاضر . ولكنهم يرتضون طوعا هذا الأمر وهو : حدوث استثناء فاضح من القوانين البيولوجية ؛ هذا إلى أنهم لايلحظون أن المعجزة التى يسلمون بها تتضمن عددا كبيرا من المعجزات التى لايسلمون بها [فى المجالين الميكانيكى والطبيعى] .

وهكذا فإذا بقى عدد كبير من المعتقدات التى ترجع إلى زمن سحيق جنبا إلى جنب مع فكرة عامة عن الطبيعة تناقضها ، وإذا ارتضى عدد كبير من المفكرين حتى الآن تناقضا فاحشا إلى هذا الحدّ فمن الممكن تفسير ذلك على وجه الخصوص بالرغبة القوية فى التخلص من

الألم والموت . فهل لنا أن نعجب إذا أدّت هذه الرغبة نفسها إلى جعل التفرقة بين النظرية والتطبيق العملي بطيئة وشاقة جدا متى كان الأمر بصدد الفن الذى يستخدم فى شفاء الأمراض ؟ وإذا اقتصرنا على ذكر المؤلفين فى الطبّ على طريقة إيبقراط [1] وجدنا أنهم كانوا يجيدون الملاحظة ؛ بل كانوا يجرون التجارب فى بعض الحالات . وليس معنى هذا أن الأطباء الجرّاحين الممتازين لم ينشأوا حتى فى القرون المظلمة فى العصور الوسطى ، إما فى أوروبا وإما لدى العرب ، وأن العلوم الطبيعية لم تتقدم باستمرار منذ القرن السادس عشر . لكن الباحثين لم يكونوا قد انتهوا بعد إلى القيام ببحوث بيولوجية بحتة بصرف النظر عن كل تطبيق طبي أو جراحي مباشر . إن فكرة القيام بمثل هذه البحوث قريبة العهد ، وربما لم يكن من الممكن قبولها قبل القرن التاسع عشر . فقد كانت هناك عقبات عديدة تعترض سبيلها . وقد شعر الناس على نحو مطرد فى الزيادة بضرورة الاستعاضة بنظم أكثر مطابقة للأسس العقلية عن الأساليب والوصفات التجريبية التى نقلت عن السلف ، ومن ثم فقد أرادوا الانتفاع مباشرة بكل حقيقة علمية بمجرّد الكشف عنها .

وقد أدّى تقدم العلوم البيولوجية والطبيعية فى القرن التاسع عشر ، كما أدّى تقدم علم التشريح المقارن ، وعلم وظائف الأعضاء العام بصفة خاصة ، إلى تعديل هذه الاستعدادات شيئا فشيئا . وقد حدث فى هذا الاتجاه أثر أشد أهمية مما سبق بسبب كشوف « باستير [2] » الذى

---

1 — Ecrits Hippocratiques

(٢) لويس باستير Louis Pasteur عالم فرنسى مشهور (١٨٢٢ - ١٨٩٥) أحدث ثورة فى الطب حين أثبت فساد الفرض القائل بنشأة التعفن عن العدم . « المترجم » .

لم يكن طبيبا ، وبسبب كشوف أتباعه وقد كانوا أطباء فى أغلب الأمر .
وقد برهنت هذه الكشوف برهنة عملية وبطريقة حاسمة ، وعلى نحو واضح جدا ، على هذا الأمر وهو : أن البحوث التى تبدو فى هذا الميدان ، وفى غيره من الميادين ، أكثر تحررا من الناحية العملية وأشد بعدا عنها بحسب الظاهر قد تصبح فى يوم ما غنية بتطبيقاتها على نحو خارق للعادة . ثم جاء « ليستر »[1] بعد « باستير » . وقد أوقفتنا هذه البحوث على أن علم « الميكروبات » والكيمياء البيولوجية لم يكونا أقل ضرورة من علم الأمراض وعلم وظائف الأعضاء فى تقدم الطب والتشريح . ولذا لم يعد الناس ينظرون الآن إلى المعرفة العلمية التى يقوم على أساسها الطب على أنها مجرد جزء يتعسف الناس فى اقتطاعه من جملة علم الحياة ، بسبب المنفعة العملية المباشرة التى أسىء فهمها . فإنا نرى على العكس من ذلك أن الأساس النظرى الذى يقوم عليه الطب والتشريح أخذ فى الاتساع شيئا فشيئا ، دون أن يلحق ضررا ما بالإعداد العلمى والفنى الذى يظل أمرا ضروريا بالنسبة إلى الطبيب . ولكن لم تكتسب هذه النتيجة إلا بالأمس فقط ؛ بل نقول بعبارة أدق إنها لم تكتسب إلا فى الوقت الحاضر ؛ وعلى الرغم من أنها أصبحت أمرا أكيدا منذ الآن فصاعدا فإنها ما زالت موضع إنكار .

وعلى الرغم من أننا لا نريد أن نرسم هنا الخطوط الرئيسية لتاريخ العلاقات بين الطب والعلوم التى يعتمد عليها ، فإنا نرى فى هذه الحالة كيف انفصل البحث النظرى بالتدريج عن وجهة النظر العملية ؛ بل نستطيع تحديد المراحل الرئيسية لهذا التطور . فقد تمت التفرقة أولا ، ثم اتضحت معالمها بالقدر الذى تجرد فيه العلم بمعنى الكلمة من الطابع

1 — Lister

الشخصى ، اى بالقدر الذى تمت فيه التفرقة من جهة بين الظواهر والقوانين التى تجب دراستها، وبين المعتقدات والعواطف والمطالب العملية التى كانت غير منفصلة عنها فى مبدأ الأمر من جهة أخرى . وهكذا كان من الواجب :

أولا : أن تتجرّد فكرة الناس عن هذه الظواهر من الطابع الغيبى [الصوفى] (اختفاء الإيمان بوجود أرواح أو آلهة يكفى ظهورها وحده فى إيجاد الظواهر أو اختفائها تبعا لموقفها الطيب أو السيء من أحد الأشخاص أو من إحدى الجماعات).

ثانيا : أن تتجرّد هذه الفكرة من طابعها الميتافيزيقى (الإقلاع عن القول « بالمبدأ الحيوى » أو بوجود كيمياء خاصة بالكائنات الحية ـ أو بأن للطبيعة قوّة تعالج بها)[1] .

ثالثا : أن تفقد الظواهر فى نهاية الأمر طابعها الإنسانى الذى كانت تتميز به حتى يمكن إدماجها من جديد فى مجموعة الظواهر البيولوجية .

وفى هذه الظروف وحدها أمكنت التفرقة بوضوح بين العلوم النظرية الخاصة بالحياة وبين الفنون التى كانت تستمد منها وسائلها العملية . وفى هذه الحال وحدها لم تعد المطالب والحاجات العملية المباشرة هى التى تفرض نفسها على البحوث العلمية كما لو كانت هى المبادئ الموجهة لها . ونقول بالاختصار إن دراسة الظواهر البيولوجية بدأت فى هذه الحال وحدها بنفس الطريقة الموضوعية وبنفس الروح التى تُدرس بها ظواهر العالم غير العضوى منذ زمن طويل . وسرعان ما برهنت التجربة فى هذه المرّة أيضا على أن كلا من التفرقة الواضحة المنهجية بين العلم والفنّ وتقدير العلاقات العقلية بينهما ليس أقلّ نفعا

---

1 — Vis medicatrix naturæ

للآخر من صاحبه . لكن سيرينا التاريخ أيضا إلى أىّ مدى كان كسب هذه التفرقة أمرا عسيرا .

— ٢ —

تطبيق هذه التفرقة على حالات الأخلاق — المعنى الخاص الذى فهمه الفلاسفة هنا من كلمتى « النظرية » و « التطبيق العملى » . — قد تكون الأخلاق علماً معيازيا ، أو علما تشريعياً ونظرياً فى نفس الوقت . — نقد هذه الفكرة . — والواقع أن المذاهب الأخلاقية النظرية معيارية ، ولكنها ليست نظرية .

هل ستكون الصعوبة أقلّ خطرا إذا تركنا مجال الظواهر البيولوجية وانتقلنا إلى مجال الظواهر الاجتماعية التى تعدّ الظواهر الخلقية جزءا منها ؟ من الجرأة أن نأمل هذا اليسر . فالظواهر الاجتماعية تنطوى ، باعتراف الناس جميعا ، على تعقيد أشدّ مما تنطوى عليه الظواهر البيولوجية . وحينئذ فمن العسير جدا أن ندرسها بطريقة علمية . وقد ذكرت أسباب هذا العسر مرارا عديدة منذ « أوجيست كونت » . وليس من الضرورى هنا أن نذكّر القارئ بها . ويكفى أن نقتصر على هذه الظاهرة التى لم ينكرها أحد وهى : لم يخرج العلم الوضعى للظواهر الاجتماعية حتى وقتنا الحاضر من مرحلة الفوضى المبدئية . ففى هذه المسائل بدا أن التطبيق العملى لايعتمد فى أكثر الأحيان إلا على التجارب المكتسبة ، وأنه لايعير بحوث النظريين إلا اهتماما قليلا جدا . ولكنا سنذكر بصفة خاصة أن الظواهر الخلقية بمعنى الكلمة هى تلك التى تتصل اتصالا وثيقا ، وعلى نحو أشدها يكون اطرادا ، بعواطفنا ومعتقداتنا وأهوائنا ومخاوفنا وآمالنا الفردية أو الاجتماعية . ولا ينظر الناس عادة إلى هذه الظواهر إلا على هذا الاعتبار وحده .

ولا شك فى أننا إذا فحصنا الظواهر الخلقية من الخارج ، ودرسناها بطريقة موضوعية من جهة علاقتها بالظواهر الاجتماعية الأخرى تبين لنا حينئذ أنها موضوع للمعرفة مثلها . ولكن ما دامت هذه الظواهر تتمثل لنا فى شعورنا الذاتى على هيئة الواجبات وصنوف الندم والشعور بالجدارة أو عدم الجدارة واللوم والمدح وهلم جرا ، فإن خواصها تبدو بمظهر مختلف كل الاختلاف . وحينئذ يخيل إلينا أن لاعلاقة لها إلا بالسلوك وحده وأنها لاتخضع إلا للمبادئ العملية . أما الفكرة الأولى من هاتين الفكرتين الأخيرتين فمضادة للمألوف . وأما الفكرة الثانية فيسلم الناس بها جميعا . وليست هذه الفكرة الأخيرة أقل ذيوعا لدى الفلاسفة منها لدى العامة . ولم تخدش قط شعور أحد . أما الفكرة الأولى فهى فكرة علم الاجتماع العلمى الذى يقرر المبدأ الآتى وهو : أن الظواهر الخلقية ظواهر اجتماعية ، والذى يستنبط من هذا المبدأ أن نفس الطريقة تنطبق على كل من هذين النوعين من الظواهر . وتكاد تثير هذه الفكرة دائما شعورا بالحذر الغريزى لدى هؤلاء الذين لم يألفوا النظر إلى الأشياء من هذه الزاوية .

وإذن فما أبعد أن تكون التفرقة بين « النظرية » و « التطبيق العملى » فى الناحية الخلقية أمرا مقررا واضحا ؛ بل ما كاد الناس يبدأون فى تحديد صيغة هذه التفرقة إلا منذ عهد قريب . ومن الواجب أن تنتصر هذه التفرقة على مقاومة عنيفة حتى تستطيع أن تفرض نفسها . ولا ينطوى هذا الأمر على شىء يدعونا بالضرورة إلى العجب . فما برح الناس يجدون شيئا من العسر فى التسليم بهذه التفرقة نهائيا إذا كان الأمر بصدد الظواهر البيولوجية التى تحتل جزءا معينا من المكان ، والتى تخضع بداهة لقوانين مستقلة عن إرادتنا . أفليس من الغريب حقا أن

يسلموا بها فيما يتصل بالظواهر الخلقية التى يبدو أنها لاتخضع إلا للشعور ، والتى يخيل إلى المرء أن الإرادة الإنسانية الحرّة هى منبعها . ففى جميع المواطن الأخرى نفرّق دون عناء كبير — أو بطريقة منطقية على الأقل — بين علمنا الذى يحاول معرفة الظواهر الطبيعية وبين الأساليب الفنية التى نستخدمها فى تعديل هذه الظواهر . فنحن نتصوّر كلا من العلم والفن دون الآخر . فصانع الآلات الميكانيكية يستخدم صيغا يقررها التحليل البحت . ولا يبحث عالم التشريح أو عالم وظائف الأعضاء إلا عن معرفة الظواهر والقوانين . أما التطبيقات الممكنة التى تستخدم فى العلاج فإنها تترك لغيرهما . ولكن إذا كان الأمر بصدد الأخلاق بدا لنا أن خضوع « العمل » للنظرية المستقلة عنه ينمحى فجأة . فلا يدرك المرء ، فى هذه الحال ، أن التطبيق العملى ينحصر هنا فى تعديل إحدى الحقائق الموضوعية الواقعية بسبب الاعتماد على بعض الأسس العقلية . ويبدو أن الشعور يشهد بأن مبادئ العمل ترجع إليه فى حد ذاته . ولذا يجب تدريب التفكير زمنا طويلا حتى يألف تصوّر سلوكنا العملى نفسه (ونعنى به ما يبدو لشعورنا الذاتى بمظهر القانون الملزم أو شعور الاحترام لهذا القانون ولحقوق الآخرين وهلم جرا) . مع أنا لو نظرنا إلى هذا السلوك نظرة موضوعية وجدنا أنه الظاهرة الحقيقية التى تجب دراستها بطريقة علمية . وهى الطريقة التى نستخدمها فى نفس الوقت لدراسة بقية الظواهر الاجتماعية .

وإذن فمصطلح « التطبيق العملى » يدل فى الحقيقة على معنيين يتميز كل منهما عن الآخر . فبالمعنى الأول يدل هذا المصطلح على قواعد

السلوك الفردى والاجتماعى وعلى مجموعة الواجبات والحقوق ، أو يدل باختصار على العلاقات الخلقية بين الأفراد . أما بالمعنى الثانى الذى لم يعد مقصورا على الأخلاق وحدها فإن « التطبيق العملى » يكون مضادا « للنظرية » على وجه العموم . مثال ذلك أن علم الطبيعة البحت بحث نظرى . وأما الطبيعة التطبيقية فتتصل بالعمل . ومن الممكن ، بل من الواجب ، أن يمتد المعنى الثانى إلى الظواهر الخلقية . ويكفى أن تصير مجموعة هذه الظواهر نفسها ، ونعنى بها « التطبيق العملى » بمعناه الأول ، موضوعا للدراسة عقلية حقيقية ، أى لدراسة نظرية بحتة غير مغرضة . وسيحق للناس أن يأملوا تعديل هذه الناحية العملية إذا عرفوها معرفة كافية ، أى إذا انتهوا إلى معرفة عدد خاص من القوانين التى تسيطر على هذه الظواهر . وفى هذه الحال وحدها ، ستحدد العلاقات بين « النظرية » و « التطبيق العملى » من الناحية الخلقية تحديدا سليما .

لكن من الممكن أن يقال : إن التفرقة بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية لاتتطلب كل هذه الجهود . أليست هذه التفرقة مألوفة وواضحة وضوحا كافيا ؟ . فالأولى تضع الأسس النظرية لمبادئ السلوك . وأما الثانية فتستنبط التطبيقات [الخاصة] من هذه المبادئ . وإذن فالعمل يخضع هنا ، كما يخضع فى أى مجال آخر ، للحدود التى تضعها المعرفة النظرية التى سبق تقريرها . ولا تستطيع الاعتبارات التى سلف ذكرها أن تفعل شيئا ضد هذه الظاهرة . فليست التفرقة بين « النظرية » و « التطبيق العملى » عسيرة جدا ، وليس بصحيح أنها بدأت تقرر فى الأخلاق منذ عهد قريب ؛

بل ليس هناك ما يفوقها وضوحا وتداولا فى نطاق العقول المثقفة .

— حقا إن هذه التفرقة مألوفة . ولكن أمن الأكيد أنها تقوم على أساس سليم ؟ فما طبيعة « النظرية » فى المذاهب الأخلاقية النظرية ؟ وما نوع المسائل التى تنتوى هذه المذاهب حلها ؟ إن هذه المذاهب لاتعالج إلا مشاكل تتصل اتصالا مباشرا بالسلوك ، سواء اعتمدت على الحدس ، فاستخدمت بعض المبادئ التى يسلم بصدقها سلفا ، أم كانت استقرائية — فاستخدمت طريقة تجريبية — . فهى تعالج مثلا المشاكل الآتية :

ا — تحديد الغايات التى يجب أن يسعى المرء لتحقيقها .

ب — البحث عن النظام الذى تتبعه هذه الغايات حينما يترتب بعضها على بعض .

ج — هل هناك غاية قصوى ؟ .

د — وضع ترتيب تدريجى لأنواع الخير .

ه — تحديد المبادئ التى توجه الناس فى علاقاتهم بعضهم ببعض .

فالمسألة تنحصر دائما فى اختيار نظام أفضل من غيره وفى إصدار أحكام ذات قيمة خلقية [1] ، على حد التعبير المفضل لدى « لوتز [2] » .

ولكن أتلك هى وظيفة العلم ، والبحث النظرى الجدير بهذا الاسم ؟ فليس للعلم — حسب ما يدل عليه تعريفه — وظيفة أخرى سوى معرفة ما يوجد فعلا . وليس العلم إلا نتيجة لانكباب العقل على دراسة جزء أو مظهر من مظاهر الحقيقة الواقعية . وليس من الممكن إلا أن يكون

(1) Jugement de valeur

(2) Lotze

العلم كذلك . فهو يتجه إلى الكشف عن القوانين التى تسيطر على الظواهر وينتهى إلى الكشف عنها . مثال ذلك : العلوم الرياضية ، وعلم الفلك ، وعلم الطبيعة ، وعلم الحياة ، وعلم فقه اللغة ، وهلم جرّا . أما علم الأخلاق النظرى فيهدف إلى موضـــوع يختلف عن ذلك اختلافا جوهريا . فهو علم تشريعى فى جوهره . وليست وظيفته هى المعرفة ؛ بل إصدار الأحكام ؛ إذ يرى على الأقل أن المعرفة وتحديد قواعد السلوك ليسا إلا شيئا واحدا بعينه . فهو يهدف إلى إرجاع القواعد التى توجه الناس فى سلوكهم إلى مبدأ وحيد ، ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

ولا شك فى أننا نستطيع ، لوشئنا ، أن نسمى تنظيما من هذا القبيل بأنه « نظرية » أيضا ، ولكن بشرط أن يُفهَم هذا المصطلح بالمعنى الضيق الخاص الذى يعبر عن تحديد صيغ أحد الفنون تحديدا مجرّدا : مثل نظرية بناء السفن ، ونظرية استخدام مساقط المياه ، لا بالمعنى العام الذى تدلّ به كلمة « نظرية » على الدراســـة العقلية البحتة لموضوع هو مجال للبحث العلمى غير المغرض . إن المذاهب الأخلاقية النظرية لاتعبر عن هـــذا التعريف الأخير ؛ بل إنها تربأ بنفسها أن تعبر عنه .

ولذا فقد اقترح بعض الفلاسفة — ونذكر منهم « ڤونت » بصفة خاصة — أن يجعلوا الأخلاق ضمن العلوم المعيارية . ولكن المسألة تنحصر فى معرفة هذا الأمر : أليس هناك تناقض بين هاتين الكلمتين الاصطلاحيتين ؟ وهل توجد حقيقة علوم معيارية ؟ ، إن كل معيار خاصٌ بالسلوك أى بالعمل . فهو لايخضع للمعرفة إلا على نحو غير مباشر ، أى على اعتبار أنه نتيجة لها . فإذا كان هذا المعيار تجريبيا فإنه يعتمد على

التقاليد والمعتقدات والتصورات التي قد تكون صلتها بالحقيقة الموضوعية بعيدة إن قليلا وإن كثيرا . أما إذا كان عقليا فإنه يعتمد على المعرفة الدقيقة لهذه الحقيقة ، أي على العلم . ولكن لايترتب على هذا أننا إذا نظرنا إلى العلم في حد ذاته كان « معياريا » .

إن العلم يزودنا بأساس متين للتطبيقات العملية فحسب ؛ وإلا لوجب التسليم بأن جميع العلوم التي تؤدى إلى تطبيقات علوم معيارية ، ابتداء من العلوم الرياضية . ولكن من المحقق أن هذه العلوم الأخيرة تعد نموذجا للعلم العقلي النظري في أكمل صوره .

فالادعاء بأن علما من العلوم معياري من حيث هو علم ، أي من حيث إنه نظري ، معناه إدماج حالتين لايمكن إلا أن تكونا متعاقبتين . إن جميع العلوم التي توجد في وقتنا الحاضر علوم نظرية في بادئ الأمر ، ثم تصير معيارية فيما بعد إذا سمح موضوعها بذلك ، أو إذا تقدمت تقدما كافيا يبيح التطبيقات العملية .

ولا ريب في أن تقرير التفرقة بين الوجهة النظرية والوجهة التطبيقية قد يكون بطيئا ، ولا سيما إذا كانت المصلحة العملية القاهرة لاتقبل بحال ما فصل القواعد التي تبدو ضرورة استخدامها عن مجموعة المعارف العلمية إن قليلا أو كثيرا ؛ ونعني بها المعارف التي اكتسبت حتى الآن . وقد يبدو في هذه الحال أنه لافرق بين المعرفة وبين القاعدة العملية . وبهذا المعنى كان الطب نوعا من المعرفة المعيارية حتى عهد قريب جدا ، كما سبق أن رأينا منذ قليل .

ولكننا لانعرض مسألة الأخلاق على هذا النحو ؛ إذ ندعى أنها علم معياري بالقياس إلى جانبها النظري ، وبأن مهمتها التشريع من حيث

هي علم . ولا جدال أن في ذلك خلطا بين المجهود الذي يوصل إلى المعرفة والمجهود الذي يوصل إلى وضع قواعد للسلوك ، وهذا أمر يستحيل تحقيقه . وفي الواقع لا تحقق المذاهب الأخلاقية النظرية هذا الزعم . فلم تكن هذه المذاهب قط نظرية بمعنى الكلمة في وقت ما . ولم تغفل هذه المذاهب المصلحة العملية أبدا ، حتى تبحث ، دون إغراض ، عن قوانين إحدى الظواهر الحقيقية ، التي تتخذ موضوعا للمعرفة (سواء أكانت هذه النظرية تجريبية أم عقلية) . فبالاختصار يظلّ علم الأخلاق معياريا دائما ، ولو أراد أن يكون علما نظريا ؛ ومن المحقق أنه ليس علما نظريا بمعنى الكلمة لأنه معياري دائما .

وهكذا لا تختلف الأخلاق النظرية عن الأخلاق العملية اختلاف الرياضة البحتة عن الرياضة التطبيقية ؛ إذ الحقيقة أن موضوع كل من الأخلاق النظرية والأخلاق العملية هو تحديد السلوك . ولكن الأخلاق النظرية تحاول الصعود نحو أسمى صيغة تعبر عن الإلزام أو الخير أو العدل ؛ في حين أن الأخلاق العملية تهبط إلى التفاصيل الجزئية . فالأولى تعبر عن درجة أسمى من التجريد والعموم والتنظيم .

أضف إلى هذا أن المذاهب الخلقية العملية متجانسة على وجه العموم ، أما المذاهب الخلقية النظرية فليست كذلك . فالأولى لا تتجاوز قط دراسة المشاكل الخلقية الخاصة . وإذا لم تكن لهذه المشاكل نهاية من جهة عددها فإن المذاهب الخلقية العملية تظلّ على الرغم من ذلك في مجال واحد واضح المعالم . أما المذاهب الخلقية النظرية فتحتوي ، على العكس من ذلك ، على عناصر من مصادر شتى وممتزجة إن قليلا أو كثيرا بالعناصر الخلقية بمعنى الكلمة . فتارة تكون هذه العناصر الدخيلة معتقدات دينية ، أو اعتبارات ميتافيزيقية عن أصل الإنسان ومصيره والمكان الذي يشغله

فى الكون ، وتارة تكون بحوثا نفسية عن الميول الفطرية وعن قوتها النسبية ، وتارة تكون آراء أو ضروبا من التحليل القضائى التى تتصل بالقوانين الخاصة بالأشخاص والأشياء . وتخلع هذه العناصر على التأملات الفلسفية فى الأخلاق مظهرا علميا . ولكن ليس لهذه التأملات من الطابع العلمى إلا مظهره فحسب . والواقع أن المرء سيرى ، فيما بعد ، أن هذه الاعتبارات ذات الطابع النظرى تعتمد فى حقيقة الأمر على قواعد السلوك التى تتصل بها . فليست العلاقة بين هذين الأمرين هى علاقة السبب بالنتيجة ؛ بل هى علاقة معقدة غامضة جدا ، ولا يمكن إيضاحها فى كثير من الأحيان إلا بعون من التحليل الاجتماعى .

لكن يبقى علينا حقا أن نعترف بأن امتزاج الآراء ذات الطابع النظرى بالأوامر الخلقية العامة — التى تبدو شديدة الصلة بها أو كنتائج مستنبطة منها — يساهم مساهمة كبرى فى الإبقاء على تلك الفكرة الوهمية التى تدعو الناس إلى القول بأن الأخلاق « علم نظرى ومعيارى فى نفس الوقت » .

وإذن ليس هناك علم أخلاقى نظرى حسب المعنى التقليدى لكلمة نظرى . وليس من الممكن أن يوجد هذا العلم ؛ إذ لا يمكن أن يكون علم ما معياريا ونظريا فى آن واحد . فهل معنى هذا أنه من المستحيل أن يوجد بحث علمى خاص بالأخلاق ؟ ليس الأمر كذلك . فإن التفرقة بين الناحية النظرية والناحية العملية ستتيح لنا تحديد موضوع هذا البحث . وإنا نرى أن فكرة جديدة واضحة وعلمية تشق طريقها إلى الوجود فى الوقت الذى كتب فيه للفكرة الغامضة عن علم أخلاق نظرى أن تختفى .

وتنحصر هذه الفكرة الجديدة فى النظر إلى القواعد الخلقية والواجبات والحقوق ، ومحتويات الشعور الخلقى بصفة عامة ، على أنها حقيقة واقعية ،

ومجموعة من الظواهر . فهي تنظر بالاختصار إلى هذه الأمور على أنها موضوع علمي تجب دراسته بنفس الروح وبنفس الطريقة اللتين تدرس بهما باقي الظواهر الاجتماعية الأخرى

— ٣ —

التفرقة الأخلاقية بين « ماهو كائن فعلا » وبين « ما ينبغي أن يكون » . المعاني المختلفة « لما ينبغي أن يكون » في المذاهب الخلقية الاستقرائية وفي المذاهب الخلقية التي تعتمد على الحدس - استحالة وجود علم أخلاق قياسي تستنبط فيه التفاصيل من مبدأ يسلم به مقدما . الأسباب العاطفية والقوى الاجتماعية التي اعترضت حتى الآن سبيل البحوث العلمية الجديرة بهذا الاسم ، والتي تهدف إلى معرفة الأمور الخلقية .

ربما اعترض بعضهم فقال : إن التعريف العام الذى سبق ذكره بشأن العلاقات بين «النظرية » و« التطبيق العملي» لاينطبق على الأخلاق - فما دمنا بصدد الطبيعة المادية فإن تدخلنا العقلي يكاد يخضع خضوعا تاما لمعرفة الظواهر وقوانينها لاغير . ولكنّ علم الأخلاق العملي لايشبه هذا التدخل في شئ ، فهو يتصل بالخير والشرّ اللذين يتوقفان على إرادتنا . فليست المشكلة في نظر هذا العلم هي تعديل الحقيقة التي توجد بالفعل . وحينئذ فهو لايترتب على المعرفة العلمية لهذه الحقيقة . ولذا فعلم الأخلاق النظري ينطوي على صفة لايشاركه فيها سواه . فليس موضوع هذا العلم هو معرفة «ما يوجد فعلا» ؛ بل تحديد « ما ينبغي أن يكون »

(1) Voyez Durkhiem, Les règles de la méthode sociologique 2e édition Paris, F. Alcan, 1901.

لما كنت متفقا تماما مع روح هذا الكتاب ، فإني سعيد بأن أعترف هنا بما أدين به لصاحبه « المؤلف » .

قمت بترجمة هذا الكتاب لوزارة المعارف ، وقد طبع فعلا بمطبعة النهضة المصرية سنة ١٩٥٠ « المترجم » .

وإذن فلا قيمة للاستنتاجات التى تقوم على أساس وجه شبه يظن وجوده بين هذا العلم وبين العلوم الطبيعية . إن جميع البراهين السابقة تنحصر فى القول بأنه لايمكن أن يوجد علم أخلاق نظرى يستخدم نفس الطريقة التى تستخدم فى العلوم المادية والطبيعية . ولكن هذه البرهنة كانت عبثا . فمن البديهى أن علم الأخلاق النظرى يجب أن يكون مختلفا عن هذه العلوم ؛ لأن موضوعه يختلف عن موضوعاتها . فإذا كان هذا العلم معياريا وجب أيضا أن يهدف إلى خلق حقائق جديدة ، وليس له أن يحلل الحقيقة الواقعية ؛ بل عليه أن يقف عند مبادئه الخاصة حتى يضع النظام الذى يجب تحقيقه فى نفس الفرد ثم بين الأفراد ، وأخيرا بين جماعات الأفراد وبين الجماعات التى تنشأ عن تلك الجماعات .

— ونستطيع الرد على هذا الاعتراض إذا لاحظنا أنه ليس إلا عرضا جديدا واسعا لتعريف علم الأخلاق النظرى الذى سبق أن وجهنا إليه النقد . فالعلم الذى يدرس « ما ينبغى أن يكون » يعادل فى الواقع العلم النظرى والمعيارى فى آن واحد . ولكن ليس لنا أن نقف عند شكل هذا الاعتراض ؛ بل يجب أن نفحص موضوعه .

فمن الممكن أن يدل التعبير « ما ينبغى أن يكون [1] » — وهو التعبير المضاد لـ « ما يوجد فعلا [2] » على معنيين رئيسيين . وفى كلتا الحالتين يتصور المرء نظاما أخلاقيا أسمى من النظام الطبيعى — سواء أكان ذلك خاصا بنفس الفرد أم بالمجتمع — فينظر الإنسان إلى هذا النظام الخلقى نظرته إلى مثال أعلى ، ويقر بأنه الهدف الذى يجب أن تتجه إليه جهودنا ضرورة .

(١) « ما ينبغى أن يكون » معناه : المثال الأعلى « المترجم » .
(٢) « ما يوجد فعلا » معناه : الأمر الواقع « المترجم » .

ولكن الشروط الضرورية ، بل الشروط الكافية لهذا النظام المثالى ، قد توجد فى النظام الطبيعى الذى يزعم أنه مخالف له . وعلى العكس من ذلك قد يختلف النظام الأول عن النظام الثانى اختلافا تاما ومطلقا. وفى هذه الحال يقود النظام الخلقى الكائن الحرّ إلى عالم ليس ثمة صلة بينه وبين عالمه الواقعى . فكل علم أخلاق نظرى يهدف إلى تحديد « ما ينبغى أن يكون » يعتبر مجهودا للتوسع فى عرض إحدى هاتين الفكرتين [1] عرضا منطقيا .

ولكن يبدو أن التعبير « ما ينبغى أن يكون » لايحدّد المذاهب الأخلاقية من النوع الأوّل تحديدا كافيا . لأن المرء لما كان يتصوّر «ماينبغى أن يكون » بناء على « ما يوجد بالفعل » فإن علم الأخلاق النظرى يفترض وجود علم سابق يحتوى ، فى نفس الوقت ، على كل من معرفة الطبيعة الإنسانية ، ومعرفة بعض قوانين العالم الطبيعى ، ومعرفة الحياة الاجتماعية بصفة عامة . وتختلف نسبة كل من هذه المعلومات تبعا لاختلاف المذاهب الأخلاقية . وبالجملة فالعلم الذى يدرس المثال الأعلى، والذى يزعم أنه يقرّر كيفية تعديل الحقائق النفسية والاجتماعية يخضع للمعرفة العلمية لهذه الحقائق . وأكثر من ذلك فإذا نظرنا إلى مضمون هذا العلم وجدنا أنه يتغير تبعا لتغير هذه المعرفة ، فإذا كانت هذه الأخيرة لاتزال هزيلة بدائية شعر الخيال أنه طليق من كل قيد ، وأنه من اليسير عليه كل اليسر أن يضع نظاما مثاليا يحلو له أن يقابل بينه وبين النظام — أو الاضطراب — الحقيقى الذى يبدو أن الحياة الواقعية تنطوى عايه .

وعلى العكس من ذلك كلما زادت معرفتنا بالحقيقة الاجتماعية

(١) الفكرة الأولى هى أن هناك علاقة بين المثال الأعلى والأمر الواقع . والثانية هى أن لاعلاقة بينهما « المترجم » .

وصارت العقول أكثر إلفا للقوانين التي تسيطر عليها أصبح من المستحيل أن نتخيل أشياء، نعلم عدم إمكان تحقيقها، على أنها أشياء إجبارية أو يمكن أن نتمناها. وهكذا ترتبط فكرة المثال الأعلى بمعرفة الأمر الواقع، وتبدو كما لو كانت صلتها الوثيقة بها تزداد يوما بعد آخر. ففي نهاية الأمر نرى أن معرفة المثال الأعلى قد أفسحت مجالا لتطبيقات معقولة تنبني على معرفة الأمر الواقع، وذلك في صالح الجميع. وهل يدل ذلك على معنى آخر سوى أن الجانب « النظرى » و « الجانب المعيارى » في علم الأخلاق المزعوم قد انفصل كلٌّ منهما عن الآخر ؟ .

والواقع أن المذاهب الخلقية النظرية من هذا القبيل مذاهب معيارية في جوهرها، ونظرية بصفة عرضية — أما أنها معيارية في جوهرها فلأنها تزعم على غرار المذاهب الخلقية العملية أنها تقرر مبدأ يوجه السلوك، وتحدد الترتيب التدريجي للواجبات والحقوق، وتضع أسس العدل. وهي تعترف أن نكوصها عن هذه المهمة معناه أنها ليست مذاهب نظرية خلقية. ولكنها ليست مذاهب نظرية إلا بصفة عرضية ؛ لأن معرفة العالم والطبيعة الإنسانية والنظم الاجتماعية التي تعتمد عليها هذه المذاهب ليست نتيجة لبحوثها الخاصة ؛ بل تستمدها من بحوث أخرى. فهي تأتيها بنسب متفاوتة من الميتافيزيقا والعلوم « الوضعية ». وهكذا نرى الأخلاق بمعنى الكلمة في مذهبي «سبينوزا» و « ليبنز » مثلا تنحصر في النتائج العملية التي تستنبط من معرفة بعض الحقائق الميتافيزيقية الخاصة. ولا ريب في أن هذه المعرفة نظرية بحتة ؛ ولكنها لا تنتمي بحال ما إلى الأخلاق على هذا الاعتبار. ألم يعتقد الناس زمنا طويلا أن كتاب الأخلاق لدى « سبينوزا » كان يعرض مذهبا ميتافيزيقيا أكثر مما كان يعرض مذهبا خلقيا، على الرغم مما يدلّ عليه عنوانه ؟ .

وتنطبق هذه الملاحظة نفسها على المذاهب الأخلاقية الاستقرائية أو التجريبية التي تستمدّ من العلوم التاريخية والنفسية والاجتماعية معرفتها بالظواهر التي تحتاج إليها . فهذه المذاهب تعترف بأنها تقوم على أساس التجربة وأنها لاتدخل على التعبير : « ما ينبغي أن يكون » معنى غيبيا [Mystique]. وحينئذ كان ينبغي لها أن تعترف بأنها مذاهب معيارية حقيقة لامذاهب نظرية ، وأن تخضع أوامرها الخلقية صراحة للمعرفة العلمية التي تأتيها عن طريق العلوم الأخرى .

ولكنها لم تصل بعد إلى هذه المرحلة من النضج . فإنها تصرّ على أن تبدو بمظهر العلوم النظرية الجديرة بهذا الاسم ، وهي لاتنفكّ تحاول أن تبرّر ببراهينها القواعدَ التي تحدد صيغتها . فعلى الرغم من المكان العظيم الذى تخصصه لمعرفة الأمور الواقعية ، ما زالت تنقصها الفكرة الجوهرية التي ستظلّ التفرقة بين الناحية النظرية والناحية العملية غامضة دونها ؛ ونعني بها الفكرة القائلة بأن الظواهر الخلقية ظواهر اجتماعية ، وأنها تتغير بتغير الظواهر الاجتماعية الأخرى ، وأنها تخضع لقوانين مثلها . وبالاختصار ، فتلك الفكرة الجوهرية هي التي تقول بأن موضوع المعرفة في الأخلاق هو السلوك الذى نفسه الذى يُدرس دراسة موضوعية بناء على وجهة النظر الاجتماعية .

أما في المذاهب الخلقية النظرية من النوع الثاني فلا ينظر إلى المثال الأعلى [ما ينبغي أن يكون] من جهة علاقته بالأمر الواقع [ما يوجد فعلا] ؛ بل هو حقيقة خاصة مختلفة عن غيرها تمام الاختلاف . فله وجوده الخاصّ به وهو قائم بذاته . ولا يستطيع الإنسان أن يجد منفذا يقوده إلى المثال الأعلى إلا بفضل الإرادة الخلقية وحدها — تلك هي وجهة نظر « پاسكال » الذى كان يقول : « لو اجتمعت الأكوان

والعقول فى صعيد واحد لما ساوت أحد أفعال الخير ؛ ذلك لأن هذا شئ آخر » . وتلك هى نظرية « كانت » الذى كان يرى أن الخير والشر الخلقيين يختلفان فى جوهرهما اختلافا تاما عن الخير والشر الماديين : ليس لشىء فى العالم قيمة مطلقا إلا الإرادة الطيبة وحدها . ولا يأمرنا القانون الخلقى إلا باعتبار صيغته الشكلية وحدها ، وبصرف النظر عن موضوعه ؛ إن الإرادة العاقلة مستقلة ، وهى تحدد القواعد العملية باستنباطها من المبادئ العامة المسلم بها ، وبها يعلم الإنسان أنه ينتمى إلى عالم الجواهر الحقيقية ، وأنه لايخضع لمبدأ الحتمية الذى يسيطر على عالم الظواهر . وهكذا إذا فهمنا علم الأخلاق النظرى على أنه علم « ماينبغى أن يكون » ، حسب المعنى التام الذى يدل عليه هذا التعبير ، أمكن إنشاؤه بأسره بطريقة قياسية . فهو يقرر المبادئ العامة الضرورية ، دون أن يستعير شيئا ما من التجارب .

وليس معنى هذا أنه لايدين للتجارب بشئ ما . وسيسلم المرء بهذا الأمر ، دون أن تستأنف هنا نقد الأخلاق لدى « كانت » مرة أخرى . فمن المعترف به اليوم ، على وجه العموم ، أن « كانت » وإن كان يعتقد أنه أنشأ مذهبه الأخلاقى على أساس ملاحظته الوحيدة لاستقلال الإرادة ، فإنه لم يحسب لصيغة القانون الخلقى وحدها حسابها ؛ بل أدخل فى حسابه مادة هذا القانون أيضا . وعلى الرغم من مبادئ العقل العملى[١] أدخل « كانت » فى آرائه عن الأخلاق مذهبا ميتافيزيقيا بأكمله . ويحق لنا من جانب آخر أن نعد هذا البرهان حاسما . فمن المشكوك فيه إلى أكبر حد أن نجد فيلسوفا آخر يفوق « كانت » فى صرامته وعزمه عندما حاول

(١) يفرق « كانت » بين العقل النظرى والعقل العملى . « المترجم »

إنشاء « علم أخلاق نظرى » يستنبط بأسره من مبدأ عام مسلم به .
وأخيرا ، فمن الواضح أن علم الأخلاق لدى « پاسكال » — وربما لدى « كانت » أيضا — قد اتخذ بعض الأسباب الدينية والفلسفية مصدر وحى له .

حقا إننا نجد أيضا فكرة أخيرة عند « لوك » و « ليبنز » فى آن واحد ، على الرغم من التضاد المألوف بين مذهبيهما . فبناء على هذه الفكرة يتشكل علم الأخلاق النظرى بصورة شبيهة بتلك التى تبدو بها العلوم الرياضية ؛ إذ يكفى على حد قول « ليبنز » أن يبدأ هذا العلم بوضع أقل عدد ممكن من التعاريف والبديهيات والمبادئ التى لا يستطيع أحد أن ينكرها عليه ، وسينشأ علم الأخلاق بعد ذلك على هيئة نظريات متتابعة ، دون أن يكون فى حاجة أبدا إلى الاستعانة بالتجربة : وقد انتهى « ليبنز » إلى هذا الرأى حينما فكر فى البراهين القضائية ؛ إذ وجد أنه لا غبار البتة على هذه البراهين من الوجهة المنطقية ، وأنه يمكن تشبيهها تماما بالبراهين الرياضية . وكان يرى أنه لابد من أن تنجح هذه الطريقة فى علم الأخلاق ما دامت قد نجحت فى علم القانون . أما « لوك » فكان يرى ، من جانبه ، أن الحقائق الأكيدة ليست سوى الحقائق البديهية ، أو التى يمكن البرهنة عليها ، دون الاعتماد على التجربة ؛ وذلك لأنه يرى أن ما يبدو حقا ، بحسب الواقع ، لا يمكن أن يكون أمرا محتملا . وكان يرى أن الحقائق الأخلاقية ، وإن لم تكن جميعها بديهية ، فإنها لا تنطوى ، مع ذلك ، على أى عنصر يدعو إلى الشك . ولذا وجب عليه أن يسلم حينئذ بإمكان وجود علم برهانى فى الأخلاق .

ولكننا نلاحظ أوّلا أن محاولة من هذا القبيل لم تنجح قط ، ولو لمدة موقتة ؛ بل إن هذه المحاولات جميعها لم توضع جديا موضع التحقيق .

ثم إننا لا ننكر أن البراهين المستخدمة فى القانون الرومانى ، الذى يتخذه «ليبنتز» مثالا ، كانت دقيقة جدا . ولكن القضايا التى كانت تقررها هذه البراهين لاتصلح إلا لنظام اجتماعى تحتفظ فيه الأفكار الأساسية للمجتمع الرومانى بنفوذها . وإذن فهى تشترك مع هذه الأفكار فى طابعها المحلى والتاريخى . وليس من الممكن أن تزعم لنفسها العموم الذى ينادى به الفلاسفة للحقائق الأخلاقية . وأخيرا ، فما يجعل التشابه بين الرياضيات وعلم الأخلاق الاستنباطى تشابها وهميا أننا نجد أن المبادئ الأساسية التى يقوم عليها كل من العلمين مختلفة بعضها عن بعض . فالمبادئ والتعاريف الرياضية لاتتضمن إلا معانى بسيطة وواضحة تماما ، أو هى كذلك فى الأقل ، فيما يمس طريقة استخدامها . أما فى الأخلاق فإن معانى الخير والواجب والجدارة والعدل والملكية والمسئولية وهلم جرا ، معان كلية معقدة كل التعقيد . وهى تنطوى على عدد كبير من المعانى الكلية الأخرى المشبعة بالعواطف والمعتقدات التى يدركها الشعور والتأمل إن قليلا أو كثيرا . أو نقول باختصار إنها مثقلة بآثار تاريخ طويل من التجارب الاجتماعية . فإذا كانت هذه المعانى واضحة فيما يمس السلوك الذى توقفنا التقاليد على أساليب استخدامه ، فإنها غامضة غموضا غريبا فى نظر التحليل العلمى . فما أبعد أن تكون هذه المعانى أساسا يمكن استخدامه فى إنشاء مجموعة من النظريات الشبيهة بنظريات العلوم الرياضية ؛ إذ يستطيع الجدل ، ولو كان ساذجا ، أن يستنبط منها ما يشاء ، كما بين «سيمل» ذلك الأمر بيانا شافيا فى كتابه المسمى «مقدمة لعلم الأخلاق [1]» .

---

(1) Simmel, Introduction à la science morale.

وهكذا ، فهما اختلفت الصور التي يتشكل بها التفكير الفلسفي النظري فإن مجهوده الذي كثيرا ما بذله ، مرّة بعد أخرى ، لإنشاء علم أخلاق نظري سوف يفشل ضرورة ؛ لأنه ينبغي أن يكون هذا العلم نظريا ومعياريا في آن واحد ، أي ينبغي له أن يشبع مطلبين يناقض كل منهما الآخر متى وجدا في نفس الوقت . ولما كان المطلب الثاني منهما أشدّ قهرا من الأوّل ، ولما كان من الواجب ، قبل كل شيء ، أن يحدّد علم الأخلاق القواعد الأساسية للسلوك فإنه يضحي ، في هذه الحال ، بالمطلب الأول . فليس علم الأخلاق المزعوم علما نظريا إلا باعتبار الاسم وحده ، أو هو كذلك على نحو مستعار .

— لكن كيف أمكن لهذه الفكرة الوهمية الخطيرة جدا ألا تسترعي انتباه الفلاسفة منذ زمن سحيق ، وحتى اليوم أيضا ؟ ليس لنا أن ندهش كثيرا لوقوع هذا الأمر ما دمنا نعرف أن كثيرا من أنواع الخلط السافر كثيرا ما تمرّ أمام أعيننا ، دون أن نلاحظها ، وخصوصا إذا كانت لنا مصلحة عملية في ذلك ، أو إذا كانت هذه المصلحة العملية تستدعي منا عدم التمييز في المسائل التي نخلط بينها . مثال ذلك ، أننا إذا استخدمنا حواسنا ، فإننا لانتوخى أكثر الطرق دقة ؛ بل أقربها إلى الاقتصاد في الجهد ، وتحقيقا للمنفعة في آن واحد . ولذا فليست هناك في الواقع أي مصلحة عملية تتطلب منا أن نفرق تفرقة حقيقية بين النظرية والعمل في الأخلاق ؛ في حين أن هناك مصالح ملحة جدا تعترض سبيل هذه التفرقة . ويكفي للاقتناع بهذا الرأي أن نعود مرّة أخرى إلى المقارنة بين تطوّر الطبّ وتطوّر الأخلاق . ففي مبدأ الأمر لم يكن فن الطبّ منفصلا عن العقائد والتقاليد التي كان يتخذها مصدر وحي له . ثم ظهرت بالتدريج نظرية علمية متميزة عن الفن . واليوم يميل الفن شيئا فشيئا إلى الخضوع

العلم . ويمكن تلخيص الصورة العامة لهذا التطوّر على النحو الآتى :

فى العصر الأول كان الفنّ لايعتمد على أسس عقلية ، وكان تجريبيا بحتا . وفى العصر الثانى الذى ما يزال مستمرًا حتى الآن — والذى سيستمرّ ، فى أغلب الظن ، مدة طويلة — يقوم هذا الفنّ فى بعض نواحيه على الأسس العقلية . ويعتمد فى نواحيه الأخرى على التقاليد والتجارب . وأخيرا ، فى العصر الثالث ، سوف يقترب الفنّ من حدّ نهائى ؛ إذ لاريب فى أنه لن يصل إليه أبدا . وفيه يتجه الفنّ إلى الاعتماد على الأسس العقلية وحدها . أفلا يمرّ الفنّ الخلقى بمثل هذه المراحل المتتابعة ؟ ليس الأمر كذلك . لأننا إذا تركنا الحديث عن الصعوبات الخاصة بعلم الاجتماع جانبا ، وجدنا أن هناك مصلحة قوية تعترض سبيل هذا التطوّر . فكل مجتمع مهما كانت طبيعته ينطوى على ميل قوىّ إلى المحافظة . ويؤدى هذا الميل إلى إيقاف التفرقة بين الأخلاق العملية والمعتقدات ، أو إلى تأجيل هذه التفرقة إلى أبعد حدّ ممكن . فهو يحاول جهده أن يحتفظ للقواعد الخلقية بطابع دينى أو صوفى . ولذا يقاوم بكل قوّته ما يمكن أن يجرّدها من هذا الطابع ؛ فلا يرضى أن تخضع هذه الأخلاق العملية مثلا لإشراف علم إنسانى بحث مستقلّ عنها . ولكنه يذهب على وجه الخصوص إلى حدّ يرفض معه الفكرة القائلة بوجود مرحلة طويلة جدا للتطوّر ، وهى المرحلة التى ستظلّ فيها بعض هذه القواعد صادقة ؛ فى حين أن المعرفة العلمية التجريبية ستعمل شيئا فشيئا على تعديل بعض القواعد الأخلاقية الأخرى . ألا يبدو من المروق وطلب المستحيل ، فى آن واحد ، أننا ننادى بهذا المبدأ وهو : أن بعض القواعد التى تعد مراعاتها فى الوقت الحاضر أمرا واجبا ، ستنهار فى المستقبل القريب أو البعيد ؟

إننا نقنع بأن تكون أسس الطب لدينا وسطا بين العقل والتجريب ؛ ونعزّى أنفسنا عن الحقائق التى ما يزال الطبّ يجهلها فى الوقت الذى تهتز فيه جوانحنا إشفاقا عند تفكيرنا فى الحقائق التى كان يعتقد أنه يعلمها فى الزمن الماضى . ونحن ندرك أن الطبّ يلتزم جانب الصمت التامّ أمام بعض الأمراض التى لايستطيع من أمرها شيئا ، ومع ذلك ، فإنا نأمل مجىء يوم يستطيع فيه الطبّ أن يجد لهذه الأمراض علاجا ناجعا يعتمد على أسس عقلية . ولكن من ذا الذى يستطيع الموافقة على مثل هذا المسلك فيما يمسّ المشاكل الخلقية ، سواء كانت فردية أم اجتماعية ؟ إن المصلحة الاجتماعية ستقضى عليه بأنه مذنب وشاذّ فى الوقت نفسه : فهنالك عاطفة قوية جدا تحول دوننا ودون التسليم بأننا لاندرى « ماذا نفعل » فى حالة خاصة ، كما تحول بيننا وبين التسليم بجهلنا فى حالة التوقف عن انتهاج سبيل معين . ولا يميل المرء قط إلى الاعتذار ، فى مثل هذه الحال ، بقلة محصوله من العلم النظرى ؛ بل على العكس ، نرى أن أكبر النظريين فى الأخلاق من أمثال « كانْت » — لايوقنون بفائدة ما يفعلون ، ويتساءلون عما إذا كان الضمير الخلقى لدى أبسط الناس يستطيع إذا ترك وشأنه أن يصل إلى أكثر وأعمق مما وصل إليه الفلاسفة . إن لهذا النوع من الحرج دلالته . وهو يلقى ضوءا ساطعا على حقيقة « علم الأخلاق النظرى » .

فإذا وجب أن تخضع الأخلاق العملية لإحدى النظريات فلا بد لها من الاحتفاظ بنفوذها كاملا ، وألا تفقد من طابعها الإلزامى شيئا . فليس من الممكن أن نتحدث عن تطوّر تدريجى غير محدود بزمن ينشأ فيه العلم الاجتماعى شيئا فشيئا ، ويؤدى فى نهاية الأمر إلى إمكان نشأة أخلاق عملية أكثر مطابقة للعقل . إن المصلحة الاجتماعية لاتغتفر أن

تكون قواعد السلوك موقتة وإجبارية فى الوقت نفسه . ولكن إذا وصل العقل الإنسانى ، من جهة أخرى ، إلى درجة معينة من التطوّر العلمى شعر بالحاجة إلى العثور على الاتساق والطابع العقلى فى كل مكان ؛ وذلك لأنه يحمل فى جوهره جرثومة هاتين الحاجتين . لقد حاول العقل تنظيم القواعد الخلقية التى تفرض نفسها فى الواقع على الشعور وتوجه الأفعال ، كما حاول تنسيقها وتبريرها من الوجهة المنطقية . فلما عجز عن الوصول إلى سلوك عقلى ، لجأ إلى تبرير السلوك الواقعى بطريقة عقلية . وهكذا أنشأ « علم الأخلاق النظرى » لدى الفلاسفة .

وإذن لم يكن بدّ من اختلاف العلاقات بين « النظرية » و « التطبيق العملى » فى الأخلاق عنها فى العلوم الأخرى . ولكن إذا كانت الناحية الخلقية العملية لاتخضع حتى الآن لمعرفة نظرية تتميز عنها بوضوح ، أى لاتخضع لعلم وضعى خاص بالظواهر الاجتماعية ، فليس ذلك الأمر وقفا على الأخلاق وحدها ، وهى المجال الوحيد الذى يجد فيه النشاط الإنسانى قواعد للعمل ، دون أن يتدرّب طويلا على مهنة العلم ؛ بل نعتقد ، على العكس من ذلك ، أن هذا دليل على أنه ما زال يجب على علم الأخلاق والنقد الأخلاقى أن يقوم كل منهما بتحديد موضوعه الذى ما كاد يلمسه حتى الآن .

— ٤ —

هناك فكرة تقول بوجود حقيقة خلقية تصلح أن تكون موضوعا لأحد العلوم ، كما هي الحال في الحقيقة الطبيعية . تحليل الفكرة العلمية عن الطبيعة . كيف تتغير حدود « الطبيعة » تبعا لتقدم المعرفة العلمية . متى تصبح طائفة معينة من الظواهر جزءا من الطبيعة ؟ وما شروط ذلك ؟ . الصفات الخاصة التي تتميز بها الحقيقة الخلقية .

إن الفكرة الجديدة عن العلاقة بين « التطبيق العملي » و « النظرية » في الأخلاق تتضمن أن هناك حقيقة اجتماعية موضوعية ، كما أن هناك حقيقة طبيعية موضوعية ، وأنه يجب على الإنسان إذا كان عاقلا أن يسلك تجاه الحقيقة الأولى نفس المسلك الذي يتخذه حيال الحقيقة الثانية . ومعنى ذلك أنه يجب عليه أن يبذل جهده لمعرفة قوانينها ، حتى يسيطر عليها ما استطاع إلى ذلك سبيلا . إن جميع الناس لا يعترفون بهذه الفكرة ولا بهذه النتيجة . وفي كثير من الأحيان يتبين المرء التضاد بين نظام الطبيعة المادية — ذلك النظام الثابت المستقل بالنسبة إلينا — وبين النظام الذي يرجع إلى الشعور في أصله وتطوره ، والذي تتدخل فيه حرية الإنسان . وتلك هي إحدى النقط الجوهرية في النزاع بين علماء الاجتماع من أتباع مدرسة دوركايم[1] وبين ممثلي « العلوم الأخلاقية » القديمة : هل الظواهر الخلقية ظواهر اجتماعية ؟ أمن الممكن بصفة عامة أن تكون موضوعا لعلم جديد بهذا الاسم ، أم تنطوي دائما على عنصر احتمالي يتجدد دائما ، ولا يمكن السيطرة عليه ، فيعترض الطريق أمام نشأة مثل هذا العلم ؟ .

---

(١) يعني بها مدرسة علم الاجتماع الفرنسية « المترجم » .

إنا لانفكر بحال ما فى زيادة عدد البحوث التى درس فيها تعريف علم الاجتماع وخواصه وإمكان نشأته ومشروعيته مرارا عديدة ؛ إذ ليس لمثل هذه المحاولات العلمية إلا وقت معلوم ؟ وقد مضى هذا الوقت . فما فائدة التدليل بطريقة عقلية مجرّدة على إمكان أحد العلوم إذا كانت الحجة الحاسمة فى مثل هذه المسائل هى إنتاج بحوث ذات طابع علمى ؟ إن العلم يبرهن على مشروعية وجوده حين يثبت أنه يوجد ويتقدم بالفعل ، كما أنه ليس فى حاجة إلى إثبات إمكان وجوده عن طريق الجدل إذا استطاع أن يبرز الشواهد المحسوسة المتكرّرة على وجوده .

لقد سلك ممثلو علم الاجتماع الجديد بهذا الاسم المسلك القويم عندما عضدوا مذهبهم ببحوث فعلية ، بدلا من الاعتماد على ضروب من الاستدلال ذى الطابع التجريدى . حقا ما زال هؤلاء العلماء بعيدين عن إقناع الناس جميعا بصدق هذا المذهب . ولكن محاولتهم حديثة العهد جدا ، وهى تصطدم بآراء تقليدية قوية ، وبأوهام بعيدة الغور فى النفوس ، وبعواطف شديدة الحيوية . أضف إلى هذا أن الناس يجدون مشقة كبرى فى تخيل ظواهر تخضع لقوانين ثابتة ما داموا يستطيعون أن يعدلوا هذه الظواهر حسب إرادتهم ودون مشقة . ويبدو أن الفكرة الفلسفية عن « الضرورة » قد جاءتنا عن طريق العلوم الرياضية والمنطق وعلم الفلك ، وعن طريق التجربة التى نقوم بها فى هذه العلوم حين نقول : « ليس من الممكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك » أما أصل الفكرة الفلسفية عن «الاحتمال أو الإمكان» فيرجع ، دون ريب ، إلى ملاحظة الظواهر البيولوجية والظواهر الأخلاقية على وجه الخصوص . وكثيرا ما يبدو فى هذا المجال أن عدم وجود شىء من الأشياء يتوقف على إرادتنا . فهل هنالك ، على وجه العموم ، شىء أكثر يسرا

من القضاء على حياة النبات أو الحيوان ؟ وهل هناك شيء آخر نستطيع التحكم فيه حسب الظاهر أكثر من سلوكنا الخاص ؟ ومن ثم فسرعان ما نستنبط من هذا استنباطا خاطئا أن هذه الظواهر لاتخضع لقوانين كالظواهر الأولى . ومع ذلك فإذا خنقنا حيوانا أو تركناه يتنفس ، فإنه يحيا أو يموت بسبب بعض القوانين الثابتة . وإذا قمنا بواجبنا ، أو لم نقم به فى ظرف معين ، فلا يتوقف علينا أن هذا الواجب يبدو لنا أمرا محتوما ، أو أن سلوكنا يؤدى ، فى حالة معينة ، إلى النتائج التى يمكن معرفتها سلفا . مثال ذلك أننى إذا تعمدت ألا أقوم بواجبى فسيثير مسلكى هذا عقوبات مختلفة الأنواع (ندم ، رد فعل اجتماعى على هيئة استهجان من الرأى العام ، أو عقوبة) وإذا تحركت هذه القوى فمعنى ذلك أنها كانت توجد من قبل على هيئة تصورات وعواطف .

وإذا لم نفحص سوى أنفسنا ، والمجتمع الذى نعيش فيه ، جاز لنا أن نعتقد أن أحكامنا وعواطفنا الخلقية تنشأ فى شعورنا ، وأنه ليس لنا أن نبحث عن مصدرها فيما وراء هذا الشعور أو خارجه . ويبدو أن الطابع القهرى الذى تتسم به الواجبات التى يفرضها علينا شعورنا يبرهن برهنة كافية على هذا المصدر . ولكن لنفحص هذه الأحكام والعواطف الخلقية لدى رجل غير متحضر ، أو لدى رجل ينتمى إلى حضارة غير تلك التى تسود مجتمعنا : عند أحد الفيجيين أو الإغريق فى عصر هوميروس ، أو لدى هندى أو صينى . إن هذا الضمير الخلقى الذى يختلف عن ضميرنا سيحكم على بعض الأفعال بأنها إلزامية ، وعلى بعضها بأنها محرمة . وسواء بدت لنا هذه الأوامر والنواهى معقولة أو مناقضة للعقل ، إنسانية أو وحشية ، فإننا لانتردد فى تفسيرها بالرجوع إلى

العقائد الدينية وإلى الحالة العقلية والنظام السياسى والاقتصادى ، أو نقول بالاختصار : إننا لانتردد فى تفسيرها بمجموعة نظم المجتمع الذى يعيش فيه هؤلاء الرجال . ففى الوقت الذى يعتقد فيه هؤلاء أنهم لايسمعون سوى صوت ضميرهم حين يقومون بأحد الأفعال سنكون أفضل منهم حكما ؛ لأننا نرى الفعل والشروط الاجتماعية التى تؤدى إليه فى آن واحد . ونحن نعلم العلاقة بين هذه الضمائر الفردية وبين الضمير الاجتماعى الذى تعبر عنه . كذلك ندرك حقيقة اقتناعهم ، ولماذا وجب أن يوجد هذا الاقتناع .

لكن إذا كانت هذه الاعتبارات صحيحة فإنها تصدق على حالتنا كما تصدق على الحالات الأخرى . ولا نرى لماذا يمكن تطبيق الدراسة العلمية على جميع الأخلاق الإنسانية ولا يمكن تطبيقها على أخلاقنا نحن ؟ وعلى أى أساس يقوم مثل هذا الادعاء ؟ ففى نظر الشعوب المتحضرة فى الشرق الأقصى يبدو الغربيون قوما متبربرين . ولا ريب فى أن بعض مظاهر حضارتنا ستبدو فى نظر أحفادنا فى القرن الخمسين منفرة تماما على غرار ما تبدو لنا به حضارة « الداهوميين[1] » . وسوف لاتتهم هذه الإنسانية المستقبلة — التى ستكون فى أغلب الأمر أكثر علما وتسامحا من الإنسانية الراهنة — أخلاقنا فحسب ؛ بل سوف تدرك السبب فى تفسيرنا لهذه الأخلاق على نحو مخالف لها ، وسوف تكون أخلاقها مخالفة لأخلاقنا .

وعلى الرغم من هذه الأسباب ، مازالت فكرة الدراسة الموضوعية العلمية « للطبيعة الاجتماعية » على مثال الدراسة الموضوعية العلمية

---

(١) Dahoméens نسبة إلى داهومى Dahomy مستعمرة فرنسية تقع بين نهر النيجر والتوجو على الساحل الأطلانطيقى .

« للطبيعة المادية » غريبة فى مظهرها . فإن المماثلة بين هاتين الطبيعتين تبدو مصطنعة وخاطئة ، وهى تخدش الآراء التقليدية التى ما زال الناس يسلمون بها جميعا ، ونعنى بها تلك الآراء التى تجعل الإنسان نقطة اتصال بين عالمين مختلفين يتميز كل منهما عن الآخر[١] . أما أحد هذين العالمين فهو العالم الطبيعى الذى تخضع فيه الظواهر لقوانين مطردة . وأما الآخر فهو العالم الخلقى الذى يطلعنا الشعور على وجوده . ويعتقد الناس أن العالم الأول هو العالم الوحيد الذى يمكن الكشف عنه بالعلم الوضعى . أما العالم الثانى فلا يخضع له ، ولا يتيح لنا بحوثا نظرية إلا من نوع آخر . فكلمة « الطبيعة » لاتتناسب إلا مع العالم الأول وحده .

— إن هذه التفرقة ترتبط بفكرتنا الميتافيزيقية عن خلود النفس والإرادة الحرة لدى الإنسان ، ولهاتين العقيدتين أهمية رئيسية فى حضارتنا . وحينئذ فإنا ندافع عن هذه الفكرة ، كما ندافع عن هاتين العقيدتين بحماس بالغ . ولكنا إذا تركنا العاطفة جانبا ، ونظرنا إلى هذه التفرقة من الوجهة العقلية البحتة وجدنا أننا لانبرروها إلا بعناء . فإذا لم يفهم الإنسان من كلمة « الطبيعة » جميع الحقائق الواقعية ؛ بل قصر دلالة هذا المصطلح على هذا الجزء الذى نتصور أنه يخضع لقوانين مطردة ، فمن الجرأة أن يزعم تحديد النقطة التى تنتهى عندها هذه « الطبيعة » . ذلك بأن هذا الحد قد تغير مرارا عديدة . فإن ما نسميه « الطبيعة » قد تكون

---

(٢) يميل المؤلف إلى التشكيك فى التفرقة بين هذين العالمين . ولكن الأدلة التى سيسوقها فيما بعد ليس لها من القوة إلا مظهرها . فهو يرى أن نطاق العلم يتسع ويشمل الآن ظواهر عديدة لم تكن تدخل تحت نفوذه فى الزمن الماضى . ونحن ، وإن كنا نعترف باتساع نطاق العلم ، فإنا لانستطيع الجزم بحال ما بأن هذا النطاق سوف يشمل كل الحقيقة . إن من حسن السياسة فى العلم ألا يتخذ المرء أمانيه حقائق واقعية . وهذا ما يميل إليه بريل . « المترجم » .

شيئا فشيئا فى أذهاننا . وفى وسعنا أن نهتدى إلى المراحل المتتابعة التى اجتازتها هذه « الطبيعة » حتى اتسع نطاقها على هذا النحو . وقد وضّح « لاسفيتز »[1] فى كتابه القيم عن « تاريخ النظرية الذرية » بعض مراحل هذا التطور . فهو يبين كيف أن الأجزاء الخارجية للحقيقة التى أدركها الإنسان دائما من طريق الإحساس لم تندمج فى الطبيعة (حسب المعنى الدقيق لهذا اللفظ) إلا منذ اليوم الذى تصوّر فيه الإنسان الظواهر على نحو موضوعى علمى بمعنى الكلمة ، أى إلا منذ تصوّر أنها تخضع لقوانين . مثال ذلك أن القدماء كانوا يدركون الضوء والألوان إدراكا حسيا مثلنا . ومع هذا لم يدخل الضوء والألوان حقيقة فى فكرتنا عن الطبيعة إلا بعد تحليل الطيف والكشوف الأخيرة فى علم الضوء ؛ إذ كوّنا لأنفسنا فى هذه الحالة وحدها فكرة موضوعية عقلية عن هذه الظواهر ، عندما أخضعناها بتفكيرنا لبقية قوانين الطبيعة

وقد سبق أن كشف الإغريق عن قوانين الصوت كما فعل نيوتن ذلك فيما يتعلق بالضوء والألوان . وربما قام عالم طبيعى عبقرى بنفس هذا العمل يوما ما فيما يمسّ الروائح . وفى ذلك اليوم لن يتغير عدد إدراكاتنا الحسية الممكنة . ومع هذا ، فإن مجرّد التحديد الموضوعى للإدراكات التى كانت حسية محضة فيما مضى سيغير شيئا ما فى فكرتنا . ويبين لنا مثال علم الضوء مدى اتساع الكشوف التى يمكن الوصول إليها بعد البدء فى النظر إلى الأشياء نظرة موضوعية ، وهى الكشوف التى ما كان يستطيع الإنسان أن يحدس بها حتى الآن إلا حدسا غامضا ، والتى تنمّى فكرتنا عن الطبيعة على نحو غريب (انكسار الضوء ، وانحرافه ، وانعكاسه ، وتحليل الطيف ، والأشعة

(1) Lasswitaz

تحت الحمراء ، والأشعة فوق البنفسجية ، والتأثير الكيميائى للضوء ، وأشعة اكس (X) ، والنظرية الكهربائية المغناطيسية للضوء وهلم جرا .)

وفى العموم تتسع فكرتنا عن الطبيعة وتنمو كلما تجرّد أحد أجزاء الحقيقة التى تقع تحت تجاربنا عن فكرتنا الشخصية ، لكى يصبح شيئا موضوعيا . وإذن فلا تبقى هذه الفكرة على حالها أبدا ، وليس مضمونها ثابتا ؛ بل على العكس من ذلك ، لم تكفّ قط عن التغير منذ العصر السحيق الذى ولدت فيه ؛ إذ كان من الضرورى أن تولد . وقد مضى زمن لم يبد فيه تتابع الظواهر على نحو مطرد لااستثناء فيه . فقد كانت الأرواح والآلهة تستطيع بتدخلها التعسفى أن تحدث كل شىء تقريبا ، أو تحول دون وقوعه . وفى ذلك الحين كان مجال الطبيعة أضيق مايكون ، هـذا إذا فرضنا أن الإنسان الأول كان يكوّن لنفسه فكرة ولو غامضة عن الطبيعة . وحينئذ فكان هذا المجال أقل مجال ممكن . ثم وجد شيئا فشيئا ، وكبر ، وأصبح يضم اليوم أكبر جزء ممكن من الأشياء التى تقع تحت حسّنا فى المكان . ولكن بأىّ حقّ ، وعلى أىّ أساس يمكننا أن نحدّد منذ الآن أكبر حدّ ممكن لايستطيع هذا المجال تجاوزه ؟ ولماذا نقضى سلفا بإخراج أحد أجزاء الحقيقة — كالظواهر الاجتماعية — من الطبيعة التى نتصوّرها على هذا النحو ؟ فهل السبب فى ذلك أننا لانشعر اليوم بالحاجة إلى إدخالها فى نطاق الحقيقة ، أو أن عاطفة نظرية تحول دون ذلك الأمر ؟ أسباب واهية ! لأن تاريخ العلوم يرينا — دون أن نكون فى حاجة إلى نقد الوظيفة التى ينسبها الناس هنا إلى هذه العاطفة — أن العقل الإنسانى يشعر بالرضا عن الفكرة العقلية عن العالم ، تلك الفكرة التى انتقلت إليه عن طريق السلف ، وهو يميل إلى الاحتفاظ بالتراث العقلى الذى نقل إليه ، دون أن يبدّله . فبدلا من أن يرغب أو ينادى

بالتوسع فى الفكرة التقليدية عن الطبيعة ، نراه لايكاد يقبل ، دون مقاومة ، التوسع الذى يعرض عليه ، وهو لايقباه إلا بعد زمن يختلف قصرا وطولا .

وإذن ليس هناك ما يحول منطقيا دون الاستمرار فى عملية تجريد الظواهر من الآراء الشخصية ، وليس هناك ما يحول دون دخول أجزاء جديدة من الحقيقة الواقعية إلى فكرتنا العقلية عن الطبيعة ، ودون النظر إلى هذه الأجزاء ، منذ الآن فصاعدا ، على أنها خاضعة لقوانين مطردة . وعلم الاجتماع العلمى يحقق فتحا من هذا القبيل ، وما يلقاه من مقاومة أمر عادى ، وكان من الممكن توقعه . فليست التفرقة الفاصلة بين عالم « الطبيعة المادية » وبين العالم الخلقى إلا مظهرا من مظاهر هذه المقاومة.

وقد قيل أيضا إنا نستطيع الحديث عن القوانين إذا كان الأمر بصدد ظواهر يزودنا التاريخ بمعظمها ، أى بصدد ظواهر نعرفها عن طريق الرواية — وهى مظنة للريب — والتأويل الذى تقتضيه كل رواية . هذا إلى أن هذه الظواهر لاتحدث إلا مرة واحدة ولاتتكرر تط على نمط واحد . أما الرد على النقطة الأولى فنجده فى العلوم التى مرت عليها قرون حتى الآن ، مثل علوم فقه اللغة التى لم تعتمد إلا على الرواية . فإنها تقرر قوانين لامجال للشك فيها . أما فيما يمس بالاعتراض الثانى نفيه كثير من التجنى . فلقد قال « ليبنز » فيما مضى بأنه لايوجد فى الطبيعة كائنان متماثلان من كل وجه . ولذا فالمميزات الفردية البحتة التى لايمكن إغفالها فى كل شجرة وفى كل حيوان وفى كل إنسان تهم الفنان على وجه الخصوص . أما العالم فيحاول الكشف عن العناصر الدائمة خلف أوجه الخلاف الفردية ، وهى القوانين . وهو يحقق الآن هذا الهدف فى علم الحياة ، على الرغم من الصعوبات القصوى التى تنطوى عليها البحوث العلمية فى هذا المجال .

فالقول بأن العالم لن ينجح أبدا فى الوصول إلى هذه القوانين عندما يدرس الظواهر الاجتماعية قول يدلّ على الجرأة فى الأقلّ .

وكما أننا نكوّن تقريبا لأنفسنا عن جميع الحقائق الموجودة فى الفضاء فكرتين تتميز كل منهما عن الأخرى : إحداهما حسية شخصية ، والأخرى معنوية موضوعية ؛ وكما أن الأصوات والألوان موضوع لعلم الطبيعة ، وكما أننا ألفنا أن نتمثل ما نشعر به من حرارة وضوء على أنه موجات أثيرية من الوجهة الموضوعية دون أن تتنافى إحدى هاتين الفكرتين مع الأخرى ؛ بل دون أن تكون مضادة لها ؛ كذلك نستطيع أن نكوّن لأنفسنا فى آن واحد فكرتين عن الحقيقة الخلقية : إحداهما ذاتية والأخرى موضوعية . فمن جانب نستطيع أن نخضع لتأثير الحقيقة الاجتماعية التى تغمرنا موجاتها ، وأن نحس بأنها تتحقق فى شعورنا الذاتى ، ونستطيع من جانب آخر أن نقف فى هذه الحقيقة التى نتصورها بطريقة موضوعية على العلاقات المطردة التى تعتبر قوانينها . وسيصبح وجود هاتين الفكرتين لدينا فى وقت واحد شيئا مألوفا ، ولن يؤدى ذلك إلى إثارة صعوبات أكثر مما قد نجده فيما يتصل بالعالم الخارجى . فهل أدى تقدم دراسة الأصوات إلى تجريد شىء من قوّة تأثيرها الانفعالية ؟ وهل كفت الألحان العديدة المتنوّعة لدى موسيقى من طبقة « بتهوفن » أو « ڤاجنر » عن إمتاع آذاننا عندما كشف « هيلمهولتز » عن النظرية الطبيعية الخاصة بطبيعة الصوت؟ ولسنا أقلّ إحساسا بلطافة الألوان ورونقها منذ استطاع علم الضوء تحليلها . كذلك لن تفقد الحياة الداخلية للضمير الخلقى شيئا من حدتها أو أصالتها — التى لا يمكن تغيير طبيعتها — عند ما يزوّدنا علم الظواهر الخلقية بفكرة موضوعية عن هذه الحياة فيما بعد ، ويدمجها فى الطبيعة .

قد يقال كذلك : إن هناك فارقا بين الطبيعة المادية والطبيعة الخلقية . فيمكن القول بأن الأولى تفرض نفسها على الإنسان من الخارج ، وتظل دائما على حالها ، ولا تكترث بوجوده . تتحدث الظواهر فى باطن الأرض الذى لايقع فى متناول أيدينا طبقا لقوانين محددة ، كما هى الحال فى الظواهر التى تحدث على سطحها . ولكن الأخلاق واللغات والديانات والفنون — أو النظم الاجتماعية باختصار — من نتاج الإنسان ، وهى أثر لنشاطه وشاهد عليه . وقد انتقل هذا الشاهد جيلا بعد جيل . وفى الجملة نقول : إن هذه النظم هى مادة تاريخه ، وهى تختلف باختلاف هذا التاريخ . فكيف يمكن التوفيق بين هذا الاختلاف الزمانى والمكانى وبين الصفة الجوهرية فى الطبيعة ، وهى الاطراد التام المستمرّ على نمط واحد .

فنقول : ليست هذه الصعوبة إلا تعبيرا جديدا عن الاعتراض الذى سبق لنا فحصه . وهى ترجع إلى الشكّ مبدئيا فى هذا الأمر ، وهو أنه ليس من الممكن أن تصبح الظواهر التى يتمثلها التفكير الساذج موضوعا لفكرة عقلية ، ولعلم جدير بهذا الاسم ، لأن هذا التفكير البدائى يرى أنها شديدة التنوّع إلى أقصى حدّ ، وأنه يستحيل عليه قياس بعضها ببعض . ومن الأكيد أنه لايمكن أن تكون موضوعا لهذا العلم فى تلك الحالة . ولكن يكفى أن نعدّها إعدادا خاصا يسمح بالنظر إليها على أنها أشياء موضوعية وأن نكشف عن قوانينها المطردة حتى يمكن أن تصير موضوعا علميا ، وليس قولنا هذا فرضا من الفروض . فلم تنشأ علوم الميكانيكا والطبيعة والعلوم الطبيعية الأخرى على هذا النحو فحسب ؛ بل يمكن أن نقول ذلك أيضا عن علم اللغات وعلم الأديان والعلوم الأخرى من هذا النوع . ويبقى علينا أن نعترف أن الطرق الموضوعية الراهنة مازالت ناقصة جدا ؛

بل معدومة فيما يمس معظم طوائف الظواهر الاجتماعية . لكن إذا أراد المرء أن يقول فقط بأن علم الاجتماع ما زال فى مرحلة تكوينه فلن ينكر عليه أحد قوله ، إلا هؤلاء الذين يريدون البرهنة ببحوثهم على أنه ليس علما . فالنقطة الرئيسية هى أن الحقيقة الخلقية يجب أن تدمج منذ الآن فصاعدا فى الطبيعة ، ومعنى هذا أنه يجب إدراج الظواهر الخلقية بين الظواهر الاجتماعية ، وأن تُعتبر الظواهر الاجتماعية فى جملتها موضوعا لبحث علمى مثل الظواهر الطبيعية الأخرى ، وأن تدرس بنفس الطريقة التى تدرس بها هذه الظواهر .

وهكذا ، تصير العلاقات بين « النظرية » و « التطبيق العملى » فى الأخلاق طبيعية وممكنة الفهم . وفى هذه الحالة ، أو فى غيرها من الحالات الشبيهة بها ، يخضع العمل القائم على أسس عقلية لتقدم المعرفة العلمية عن الطبيعة . ومن الواجب أن يأتى هذا العمل العقلى ، إن عاجلا وإن آجلا ، لكى يعدّل العمل الفطرى الذى نشأ عن الحاجات المباشرة للسلوك . فنحن نخرج من هذا الخلط المعقد الذى قادتنا إليه فكرة « علم الأخلاق » أو « الأخلاق المحضة » أو « علم الأخلاق النظرى » ، وهو العلم الذى كان يجب أن يكون معياريا ونظريا فى الوقت نفسه ، دون أن يستطيع تحقيق هذين الأمرين معا . فكل من الناحية النظرية والمعيارية تنفصل عن الأخرى وفقا لطبيعة الأشياء . فمنذ الآن لا ينحصر المجهود النظرى فى تحديد « ما ينبغى أن يكون » ، أى أنه لا ينحصر حقيقة فى تحديد الأوامر ؛ بل ينصبّ ، كباقى العلوم الأخرى ، على حقيقة موضوعية واقعية ، أى على الظواهر الخلقية ، وعلى الظواهر الاجتماعية الأخرى التى لا تنفصل عنها . وليس لهذا العلم غاية مباشرة إلا تحصيل

المعرفة . وشأنه فى ذلك أيضا شأن أى علم آخر . فإذا بلغت هذه المعرفة درجة خاصة من النمو سمحت للمرء بأن يؤثر بطريقة منهجية وعقلية فى الظواهر التى سبق الكشف عن قوانينها .

وهكذا يختفى « علم الأخلاق النظرى » ، ذلك العلم المزعوم . أما « الأخلاق العملية » فتبقى حقيقة واقعية . وتصبح موضوعا للبحث العلمى الذى يسمى علم الاجتماع ، وهو العلم الذى سيأخذ فى دراسة الحقيقة الأخلاقية دراسة نظرية . وستسمح هذه الدراسة النظرية فيما بعد بتطبيقات ، أى بإدخال تعديلات على السلوك الخلقى الذى يوجد بالفعل . وسيؤدى تحول « العلوم الخلقية » إلى نتائج عديدة فى مجال التفكير وفى مجال السلوك أيضا . ولا نستطيع أن نلمح حتى الآن سوى المرحلة التمهيدية لهذا التحول .

الفصل الثاني

ما المذاهب الأخلاقية النظرية فى الوقت الحاضر ؟

— ١ —

تختلف المذاهب الأخلاقية بعضها عن بعض فى جانبها النظرى ، وتتفق من جهة الأوامر الخلقية التى تقررها ـ تفسير هذه الظاهرة . ليس من الممكن أن تنحرف الأخلاق العملية عن الضمير الخلقى السائد فى زمنها ـ وإذن لا يستنبط العمل هنا من النظرية ؛ بل تضطر النظرية ، على العكس من ذلك ، إلى البحث عن أسس عقلية تبرر بها الأخلاق العملية الموجودة بالفعل .

ألف « بول جانيه [1] » أن يقول : يخطئ الناس فى تعليم الأخلاق عندما يبدأون بالأخلاق النظرية ، لكى ينتهوا إلى الأخلاق العملية . وقد كان يرى أنه ينبغى البدء بهذه الأخلاق الأخيرة لكى نصعد إلى النظرية فيما بعد . ولما أراد « بول جانيه » أن يدعم وجهة نظره لم يعتمد فحسب على أسباب تربوية يمكن التكهن بها ؛ بل اعتمد أيضا على التفكير فى هذا الأمر من الناحية الفلسفية ، فوجد أن المذاهب الأخلاقية النظرية تختلف فيما بينها ؛ فى حين تتفق الأخلاق العملية . فليس من الممكن التوفيق بين مختلف المذاهب الأخلاقية — وكل منها يبرهن على فساد غيره من المذاهب من جهة المبادئ — ولكنها تتفق على الواجبات التى يجب القيام بها .

والواقع أن ما أشار إليه « جانيه » هو الحقيقة بعينها . ونحن لا نستطيع

---

(1) Paul Janet.

إنكار هذه الحقيقة ، وهى أن تختلف المذاهب الأخلاقية ، فى عصر بعينه وفى حضارة بعينها ، تؤدى بصفة خاصة إلى أوامر أشدّ ما تكون تشابها فيما بينها بالقدر الذى تبدو به النظريات أشد ما تكون اختلافا . ولا شكّ فى وجود بعض الحالات الاستثنائية . مثال ذلك المذاهب الأخلاقية التى يمكن تسميتها بالمذاهب الغريبة أو الشاذة (مثل المذهب الخلقى الكلبى [1] فى العصر القديم أو المذهب الخلقى لدى «نيتشه» فى العصر الحديث. ولكن هذه المذاهب نادرة، ولا تؤثر إلا فى طائفة ضئيلة من الجمهور، وهى طبقة مرهفة الحسّ تستطيع أن تعير آذانها إلى نصائح عملية تثير حبّ الاطلاع لديها ، دون أن تطابق بين هذه النصائح وبين سلوكها مباشرة . وليست هذه المذاهب الشاذة فى أكثر الأحيان نظريات خلقية حقيقية — أى محاولات منظمة لوضع مذهب جديد — بقدر ما هى احتجاج ضد العادات العتيقة أو الرياء الخلقى . وقد تكون أحيانا مجهودا يبذله أصحابها ويريدون به هزّ الضمائر التى تستنيم إلى بعض الصيغ الفلسفية البالية التى تتملق حسّ الجمهور . فإذا تركنا جانبا هذه النظريات الثورية التى تؤدى وظيفة عظيمة الفائدة، فى كثير من الأحيان ، وجدنا أن المذاهب الأخرى تتفق فى مجال العمل مهما بدا من اختلافها فى مجال النظر . وقد لوحظ هذا الاتفاق فى المدارس القديمة الشهيرة . فلما كان « الرواقيون » و « الأبيقوريون » أعداء فى مجال المبادئ أسسوا مذهبيهم على آراء فى الطبيعة متضادة تمام التضاد . ولكنهم انتهوا إلى تقرير نفس السلوك فى أغلب الحالات . وكان يطيب « لسنيكا [2] » أن يستمد — كما نعلم — صيغه تارة من « أبيقور » وتارة من « زينون » ، دون تفرقة ما .

---

(1) La morale Cynique. (2) Sénèque.

ونجد نفس الشيء لدى الأخلاقيين المحدثين . فبمجرد أن يصبح الأمر خاصا بالناحية العملية يفسح الاختلاف التام بين المذاهب مكانه لاتفاق يكاد يكون عاما . فلننظر إلى مجموعة المذاهب التي درسها « فوييه » في كتابه : « نقد المذاهب الأخلاقية المعاصرة » [1] . أفليس لهذا النقد مغزاه الكبير إذا وجدنا أنه يكاد ينصب ، دون استثناء ما ، على الجانب النظري في هذه المذاهب . ويبدو بحسب الظاهر أن « فوييه » يفكر أنها تختلف فيما بينها من هذا الجانب وحده . فكل مذهب خلقي ، سواء أكان قائما على مبادئ « كانت » أم نقديا أو نفعيا ، أم متشائما ، أم وضعيا ، أم ثوريا ، أم روحيا ، أم دينيا ، يدافع دفاع الغيور عن أصالة مبدئه النظري ضد اعتراضات المذاهب الأخرى . ولكنه لا يتردد في استخدام نفس الصيغ التي تستعملها المذاهب المنافسة له لكي يحدد القواعد التي توجه السلوك ، والأوامر الأخلاقية الخاصة بالعدل والإحسان . وقد سبق أن وجه « شوبنهاور » الانتباه إلى هذا الاتفاق الذي لا محيص عنه . فقد كان يقول : « ما أعسر أن نضع أسس الأخلاق ، وما أيسر أن نعظ بها . » وليس ثمة سر خفي في القواعد الأخلاقية العامة : « أعط كل ذي حق حقه ، لا تضار أحدا ، ساعد الجميع ما استطعت إلى ذلك سبيلا [2] . » فهناك اتفاق بالإجماع كفيل باحترامها . ولم يفكر « شوبنهاور » لحظة واحدة في أن مختلف الأخلاق العملية يمكن أن يضاد بعضها بعضا . ويبدو له بداهة أن نفس القواعد الخلقية توجد في كل مكان . أما « جون ستيوارت مل » فيلحظ من جانبه أن القاعدة الكبرى في مذهبه النفعي تختلط بالقاعدة التي جاء بها الإنجيل : « أحب غيرك كنفسك » .

---

(1) Fouillée. Critique des Systèmes de morale contemporaine.

(2) Suum cuique tribue. Neminem læde. Imo omnes quantum potes juvas

وقبل ذلك بقرنين من الزمان بيّن « ليبنز » الاتفاق من الوجهة العملية بين المذهب الأخلاقى العقلى وبين الأخلاق الدينية حين قال : « إن من يحبّ الله يحبّ الجميع [1] » ، ومن اليسير — لو شئنا — أن نذكر أمثلة عديدة أخرى .

ولا ريب فى أن الأساس المشترك بين المذاهب يتشكل بصور مختلفة تبعا للمذهب الذى يوجد فيه . أضف إلى ذلك أيضا أن أصالة ومزاج كل فيلسوف يطبعان مذهبه بطابعهما . أما أوجه الخلاف فتظهر فى النقط الفرعية فى الأخلاق العملية . فمثلا يرى « كانت » أن الكذب هو الجزم الخلقى بمعنى الكلمة ، وليس ثمة عذر يشفع فيه . أما « شوبنهار » فيرى على العكس من ذلك ، — وهو متفق فى وجهة نظره مع عدد كبير من الأخلاقيين الإنجليز فى هذه المسألة — أن الكذب لا يوصف بأنه رذيلة أو فضيلة . ولذا فهو مباح فى عدد خاص من الحالات . ويذهب « سبنسر » إلى أن الإحسان ، كما تقرّره الأخلاق المسيحية ، مضادّ لطبيعة المجتمع ولا يمكن تنفيذه . ولكن هذه الاختلافات لا تضعف قوّة الاتفاق بين مختلف المذاهب فى المسائل الرئيسية . فلا توضع القواعد العامة موضع المناقشة مطلقا : « لا تضار أحدا ، ساعد الجميع .....» ؛ بل لا تناقش سوى التطبيقات العملية التى يجب القيام بها فى إحدى الحالات التى يتوقع حدوثها . وذلك هو أيضا رأى « سد جويك » فقد بين لنا بالتفصيل فى كتابه « مناهج الأخلاق » [2] كيف تنتهى المذاهب الأخلاقية التجريبية أو القائمة على الحدس إلى الاتفاق تقريبا إذا نظرنا إلى الناحية العملية ، بالرغم من التضادّ بين مبادئ هذين النوعين من المذاهب .

---

(1) Qui Deum amat, amat omnes.

(2) M. Sidgwick, Methods of Ethics.

حتما ليس هذا الاتفاق وليد الصدفة ؛ بل يجب أن يكون راجعا إلى بعض الشروط الخاصة التى يجب على الأخلاق العملية تحقيقها ، والتى تفرض عليها هذا الاتفاق الذى يكاد يكون بالإجماع . وهذا هو ما يحدث فى الحقيقة . فلربما كان الفلاسفة لايعنون كثيرا بالاتفاق فيما بينهم من الوجهة النظرية ، ولكنهم يحرصون حرصا شديدا على ألا يتنكر لهم الضمير الخلقى العام عندما يقومون بتقرير الأخلاق العملية . هذا إلى أن معظمهم يعنى فى تفكيره النظرى المحض بألا يتناقض تناقضا صريحا مع « الرأى العام » . وكلما كان أحد المذاهب غريبا فى مظهره بذل جهده ، لكى يبين أن الرأى العام يقول فى الواقع مثل ما يقول ، ولكن بلغته الخاصة . ولو كان الرأى العام يستطيع التعبير عما فى نفسه ، أى لو كان يستطيع توضيح وتنمية الآراء التى ينطوى عليها ضمنا ، لانتهى إلى هذا المذهب . ولا يرجع السبب فى هذا الاهتمام بكسب الرأى العام إلى الرغبة فى عدم تنفير أحد وفى جلب الأنصار فحسب ؛ بل يعبر أيضا عن حاجة يشعر بها تفكير الفرد ، وهو أن يقتنع التفكير نفسه بأنه يعبر عن حقائق تصدق بالنسبة إلى عقول جميع الناس . ومن الأولى أن يكون الأمر كذلك إذا كانت المسألة خاصة بالأخلاق العملية . فمهما يكن من طموح الكاتب الأخلاقى إلى الظهور بمظهر المبتكر الأصيل فهو لايذوق للراحة طعما إلا إذا كانت المبادئ العامة التى يحدد صيغها أمرا يسلم به الضمير العام سلفا ، إذا صحّ هذا التعبير . وإذا كانت هناك مذاهب أخلاقية تقوم على التفكير الفلسفى النظرى ، حتى تكون فى غنى ، بحسب الظاهر ، عن موافقة الرأى العام ، وحتى تحتكم إلى قضاة أكثر خبرة واختصاصا ، فإنا لانجد قط مذهبا أخلاقيا يجرؤ على المناداة صراحة بأنه لايتفق مع الضمير الخلقى المعاصر له على المسائل العملية . فعندما أراد

« فوريه » [1] وأتباع « سان سيمون » [2] تعديل القواعد الأخلاقية الجنسية زعموا تبرير خروجهم على الأخلاق العملية المألوفة بأنهم يعتمدون على نفس المبادئ التى تقوم هذه الأخلاق على أساسها . فبدلا من أن يتجهوا إلى الرأى العام اتجهوا إلى الطبقة الأكثر ثقافة ، ونادوا بحق الجنسين فى المساواة من الناحية الخلقية ، كما أنهما يتساويان أمام القانون . وكانت فكرة المناداة « برد الاعتبار إلى المرأة » تعد فى جانب منها ، على الأقل ، ضربا من الاحتجاج ضد إخضاع المرأة للرجل من الناحيتين الخلقية والقانونية . وعلى ذلك ، فإن مذهب « سان سيمون » يستند ، كما كانت تستند جهود الاشتراكية كلها فى ذلك العصر ، إلى الرأى « العام » الذى لم يكن يسأم من المناداة بحظ أوفر من العدالة فى العلاقات الإنسانية .

ومما سبق نستخلص النتيجة الآتية وهى : أن المذاهب الأخلاقية العملية تتفق فيما بينها فى وقت معين ؛ لأنه يجب أن تتفق مع الشعور العام فى هذا الوقت نفسه . أما المذاهب الأخلاقية النظرية ذات الطابع المجرد فلا تهم هذا الشعور بصفة مباشرة ، ولذا قلها أن تختلف فيما بينها دون أن تثير قلقه .

وإذا كان الأمر كذلك بدت العلاقة بين « النظرية » و « التطبيق العملى » فى الأخلاق غريبة كل الغرابة ؛ إذ يجب فى كل مجال آخر أن تكتسب المعرفة النظرية أولا ، وليس من الممكن أن تأتى التطبيقات العملية إلا بعد تحصيل هذه المعرفة . وهى تأتى بضروب من القياس التى يختلف تعقيدها قلة أو كثرة . أما فى حالة الأخلاق فيبدو ، على العكس من ذلك ، أن « التطبيق العملى » مستقل عن النظرية ، وليس ثمة ما يدل

(1) Fourier. (2) Saint-Simoniens.

على أن هذه الأخيرة سابقة له . وتدعونا الأسباب جميعها إلى القول برأى مخالف . فليس من الممكن أن يكون الأمر هنا بصدد طريقة قياسية ننتقل بها من المبادئ النظرية إلى النتائج العملية ؛ إذ كيف يمكن أن تؤدى هذه الطريقة القياسية إلى تطبيقات بعينها إذا كانت تبدأ حقيقة من مبادئ متضادة ؟ فلو كانت هذه الطريقة صحيحة فى مذهب من المذاهب التى تختلف فيها آراء الفلاسفة لكان لهذا المذهب، دون ريب، من القوة ما يكفى فى إبطال المذاهب الأخرى . ولكن هذه النتيجة لم تتحقق قط . وإذن يجب الاعتراف بأن التطبيقات فى الأخلاق ليست هى التى تستنبط من النظرية ؛ بل على العكس من ذلك توجد قبلها ، وتتخذ أساسا تبنى عليه النظريات .

ولو شئت لشبهت المذاهب الأخلاقية النظرية بخطوط بيانية يجب أن تمر بعدد خاص من النقط . وهذه النقط تعبر عن القواعد الكبرى فى الناحية العملية ، وعن ضروب السلوك التى تفرض نفسها فرضا قاهرا على الضمير الخلقى العام فى زمن معين . هذا إلى أن هذه الأساليب من السلوك يحدد بعضها بعضا بقدر ما . مثال ذلك أن تركيبا معينا للأسرة يفضى ضرورة إلى نتائج خاصة فى التشريع والأخلاق . هذا من جانب ، ومن جانب آخر أستطيع تشبيه الصفات العامة جدا للطبيعة الإنسانية — سواء كانت مادية أم خلقية — والشروط الدائمة للحياة الاجتماعية بسطح مشترك ترسم فيه تلك الخطوط البيانية . وبديهى أنه من الممكن أن عددا كبيرا من هذه الخطوط البيانية يحقق الشروط المطلوبة ، ومعنى هذا أنه يمكن رسمها فى هذا السطح المشترك ، كما يمكن أن تمر بالنقط المحددة عليه . كذلك يمكن أن تقدم عدة مذاهب أخلاقية بوظيفة النظرية تجاه الأخلاق العملية التى توجد قبلها . وستكون هذه المذاهب

جميعها تفسيرات ممكنة القبول للقواعد الأخلاقية ، مع أن هذه الأخيرة لاتدين لها بشيء من نفوذها ؛ وستكون هذه المذاهب جميعها مقبولة ، إن لم تكن مقنعة ، وذلك بشرط أن يقرّر أصحابها نوعا من العلاقات القياسية الظاهرية بينها وبين الناحية العملية .

وعلى هذا النحو وحده يمكن تفسير غرابة هذه الظاهرة ، وهى كيف يمكن استنباط أخلاق عملية يقينية من نظرية ما برحت مظنة للريب ؟ وقد كان من الممكن ألا تقف دهشتنا من هذا الأمر الغريب عند حدّ لولا أن إحساسنا بالدهشة يقلّ كثيرا بالنسبة إلى الأشياء المألوفة — يا للعجب ! — إننا لانعرف الأساس الذى يبنى عليه الإلزام الخلقى — أو إذا شئت أن تضع المشكلة على طريقة القدامى — إننا نجهل الخير الذى يجب أن يكون غايتنا القصوى . ففريق يقول إنه السعادة . وفريق آخر ينادى ، عن خبرة ويقين ، إنه فى طاعة الله ، أو فى البحث عن الكمال ، أو تحقيق المصلحة « الخاصة » أو العامة . ومع ذلك ، فان هذا الاختلاف الخطير فى تحديد الغاية لايفضى ولا يسمح بأى تردد فى الناحية العملية . فسواء أكنت من أتباع « كانْت » ، أو من أنصار المذهب الروحى ، أو المذهب النفعى ، فلن يترتب على هذا الأمر أيّ خلاف فى الحكم الذى يصدره الآخرون ، أو أصدره أنا على أفعالى . فإذا استهجن جميع الناس سلوكى باعتبار أنه مناف للخلق فليس يجدينى نفعا أن أبين أن هذا السلوك يتفق مع المذهب الذى أعتنقه ، والذى أرى أنه لايحتاج إلى توضيح : وتكون النتيجة الوحيدة التى سأحصل عليها ، هى : أن أظهر أمام الناس بمظهر المنافق الذى يصبغ أفعاله السيئة بصبغة الأسباب الشريفة ، وأن أجر على مذهبى الخُلقى نفس الاستهجان الذى ينصبّ على أفعالى .

ويكفى أن تكون إحدى النظريات على غير وفاق مع ما يتطلبه الضمير الخلقى العام حتى نحكم عليها بأنها سيئة ، وحتى لانتردد فى الحكم عليها بأنها نظرية فاسدة . وقد تكون إدانة إحدى النظريات أمرا مشروعا ، وقد لاتكون كذلك . أو نقول ، فى الأقل ، بأن هذه السيطرة التى يباشرها الرأى العام على النظريات باسم الأخلاق العملية تعادل ، فى الواقع ، الاعتراف بأن الأخلاق العملية هى صاحبة الكلمة العليا . فإذا كنا نجهل حتى الآن الصفات الإيجابية للمذاهب الأخلاقية النظرية فإنا نعلم صفاتها السلبية . فليست هى التى تضع المبادئ الموجهة للعمل الخلقى ، سواء أزعمت لنفسها هذا الحق أم لم تزعمه .

— ٢ —

ينجم مما سبق : (١) أن الضمير العام قلما يكترث بالجدل النظرى الذى يثيره الفلاسفة حول المسائل الأخلاقية إلا فى القليل النادر . (٢) أنه لم تحدث ضروب من النزاع بين هذا التفكير وبين العقائد الدينية . (٣) أن علم الأخلاق النظرى يزعم أنه يكفى نفسه بنفسه ، وأن لديه حلولا لجميع المشاكل ، وليست تلك حال أى علم من العلوم الأخرى . والواقع أن تطور الأخلاق العملية هو الذى يدعو شيئا فشيئا إلى ظهور عناصر جديدة فى النظرية الأخلاقية .

هناك عدد خاص من الظواهر يؤكد صدق تفسيرنا لطبيعة العلاقة الحقيقية بين المذاهب الأخلاقية النظرية وبين الأخلاق العملية . وليس من اليسير تفسير هذه العلاقة على نحو آخر .

أولا : من النادر جدا أن يهاجم مذهب أخلاقى باسم الضمير ، ومع ذلك فلما كانت المذاهب الأخلاقية يضاد بعضها بعضا ، ولما كانت مبادؤها تتنافى فيما بينها . فقد يبدو من الضرورى أنه : إذا أدت بعض هذه المذاهب إلى نتائج يمكن قبولها من الوجهة العملية وجب أن تترك

المذهب الأخرى جانبا ؛ لأنها تؤدى إلى نتائج مضادة . ومما لاريب فيه أن الفلاسفة لم يهملوا دائما استخدام هذه الحجة ضد خصومهم . فإذا أراد أنصار « مذهب الواجب » أن يدحضوا كلاً من « مذهب اللذّة » و« مذهب المنفعة » لم يعدموا أن يبينوا أن هذين المذهبين يفضيان إلى نتائج لايستطيع الضمير الأخلاقى قبولها . ولكن حماة هذين المذهبين لايعترفون بصحة النتائج القياسية التى استنبطها الآخرون من مذهبيهم ، ويزعمون على خلاف ذلك ، أن مذهبيهم يقودان ، على وجه الدقة ، إلى القواعد التى يطالب بها الضمير الخُلقى . وإذا وجهوا التهمة نفسها إلى خصومهم تملكهم الزهوّ بدورهم عندما يرون أنّ «مذهب الواجب» لايشبع بحال ما مطالب هذا الضمير . وإذن فهذا اعتراض تتقاذفه المذاهب فيما بينها ، ويوجهه كل منها إلى غيره ، ظانا أن الحق فى جانبه ؛ وذلك لأن هذه المذاهب جميعها تعجز عن البرهنة على أن القواعد الخلقية العملية تستنبط فعلا من مبادئها . وجميع هذه المذاهب ظالمة فى تجنيها على ما عداها من المذاهب الأخرى ؛ لأنها توجه همها فى الواقع إلى مسألة بعينها ، وهى الحرص على ألا تخدش أوامرها الضمير الخلقى فى العصر الذى توجد فيه .

ولذا فعلى الرغم من شدة الخلاف الظاهرى بين النظريات الأخلاقية — وبخاصة لدى المفكرين المحدثين — نرى أنه يندر جدا أن ينشأ مذهب يخدش الضمير الخلقى، أو يثير حتى مجرّد السخط أو الاستهجان العام ؛ فهما يكن من شذوذ المبدأ الذى يعتمد عليه الأخلاقى ، ومهما يكن من عسر فهمه ، فإن صاحبه لايعدم سبيلا ، فى أثناء تحديد مذهبه ، إلى إدخال العناصر التى يبدا أنه يهملها فى أول الأمر . فينتهى ، دون استثناء ما إلى القول ، على غرار أصحاب المذاهب الأخرى ، بأن

مذهبه لاينكر على الضمير الخلقى أىّ مطالب يريد إشباعه . فكأن بعض الخطوط البيانية التى فرضنا وجودها آنفا يتشكل بأشكال غير مألوفة أو شاذّة ، دون أن يخلّ تحقيق الشروط المطلوبة ، وهى التى تمرّ بالنقط التى سبق تحديدها .

وهذا هو السبب فى أن الغرابة الظاهرية لأحد المذاهب لاتثير قلق أحد ما ، ما دام الأمر بصدد إحدى النظريات . ولا يؤدى هذا المذهب إلى نتيجة مباشرة سوى أن يضع مسألة ما موضع النقاش الفلسفى . ولكن يتبدّل الأمر غير الأمر إذا احتوى هذا المذهب على شىء يمسّ الناحية العملية بطريقة مباشرة ، أو إذا اتجه إلى إدخال عنصر جديد على الظواهر الخلقية أو التشريعية : فسرعان ما يحدث ردّ فعل من أشدّ ردود الأفعال عنفا . ومثال سقراط دليل على ذلك . فلقد كانت فكرته عن الأخلاق ، تلك الفكرة التى تخضع « التطبيق العملى » « للنظرية » ، فكرة ثورية من الطبقة الأولى فى نظر التقاليد الأثينية (وستكون كذلك بالنسبة لوقتنا الحاضر) . والدليل على ذلك أيضا مثال « سبينوزا » [1] الذى صدم صراحة الأخلاق العملية فى عصره ، عندما نصح مثلا بأن يتأمل الإنسان الحياة بدلا من الموت ، وحينما قضى بأن الخضوع رذيلة كالزهو تماما . ودليل آخر فى مثال « روسو » عندما وضع الامتيازات والحقوق المكتسبة ، وحتى حق الملكية نفسه موضع المناقشة . ونستطيع ، لو شئنا ، أن نورد أمثلة أخرى دون مشقة . وسيرى المرء أن السبب الذى يثير احتجاج الناس وغضبهم دائما ضد الفيلسوف المعاصر لهم يرجع إلى أنه يعالج مسألة تتصل اتصالا مباشرا بالأخلاق العملية .

ثانيا : مما هو جدير بالملاحظة أن ضروب النزاع بين النظريات

---

(1) Spinoza.

الأخلاقية وبين العقائد الدينية كانت نادرة جدا . ولكنها كثيرا مانشبت بين هذه العقائد وبين التفكير النظرى الفلسفى أو العلمى . وقد عرف العصر القديم هذا النزاع ، مثلما عرفته أوربا المسيحية . ولكن هذه الضروب من النزاع زادت بصفة خاصة ، منذ عصر النهضة . ويرجع السبب فيها دائما إلى أحد الكشوف « العلمية » أو إلى إحدى الطرق الجديدة فى الفلسفة الطبيعية ، تلك الفلسفة التى يبدو أنها تناقض الحقيقة التى رفعها رجال الدين إلى مرتبة العقيدة . وهل يجب أن نذكر القارئ بأكثر الأمثال شهرة . لقد ذهب « أنكساغوراس »[1] إلى القول بأن الشمس حجر ملتهب ، وشك « بروتاغوراس »[2] فى قدرة الإنسان على معرفة الآلهة ، وبرهن « جاليلى » على حركة الأرض ، وحدد « ديكارت » صيغ علم الطبيعة الحديث ، وكتب « ديدرو » « رسالة فى العميان » ، وعرض داروين الفرض القائل بتطور الكائنات . ومن الأكيد أن التقاليد الدينية ستقاوم ، فى كل مكان ، الأفكار والحلول الجديدة التى تظهر شيئا فشيئا ، بسبب تقدم الفلسفة والمعرفة العلمية ، إذا كانت هذه الأفكار والحلول تمس إحدى وجهات النظر التى يقررها رجال الدين فى تفسير الكون تفسيرا ميتافيزيقيا ، وهو التفسير الذى يتضمن ، تبعا لذلك ، بعض الحلول للمشاكل الكبرى فى الفلسفة وفى علم الطبيعة .

ومن ثم فإذا كانت التقاليد الدينية تستطيع التدخل (إما فى أثينا : لأن الديموقراطية الحاكمة كانت محافظة ، وإما فى مجتمعاتنا الأوربية ؛ لأن الإيمان الدينى يعد عمادا ضروريا للنظام العام) فإنها ستراقب الفلاسفة

(1) Anaxagore. (2) Protagoras.

والعلماء مراقبة تقوم على الشك في عقائدهم . أضف إلى هذا أن تلك المراقبة مصدر للاضطهاد متى سنحت الفرصة . وليذكر المرء ضروب الحذر المخزية التي وجب أن يلجأ إليها فلاسفة القرن الثامن عشر حتى يخفوا آراءهم ، وحتى ينشروها في الوقت نفسه . وليذكر أيضا أن هؤلاء الذين وفقوا بين المذاهب الفلسفية[١] ، حتى في القرن التاسع عشر ، كانت ترتعد فرائصهم حينما كانوا يفكرون في أنهم ربما اتهموا باعتناق مذهب « وحدة الوجود » أو « مذهب الشك » أو « المذهب المادي » بصفة خاصة ! وهل انقضى زمن طويل منذ أصبح علم طبقات الأرض وعلم التاريخ الطبيعي وعلم التاريخ العام لاتهتم بأن تبدو على وفاق مع النصوص المقدسة ؟ [٢] .

فما السبب في أن حماة الدين لايظهرون غضبهم وحماسهم في القتال تجاه التفكير الأخلاقي النظري ، وقد عهدنا فيهم شدة الغضب والحماس للقتال حينما يكون الأمر بصدد الفلسفة الطبيعية ؟ حقا حوربت بعض المذاهب الأخلاقية أحيانا باسم الدين ، ووصفت بأنها منافية للأخلاق، أو مارقة على الدين في آن واحد . هذا إلى أننا إذا نظرنا إلى الأمور عن كثب وجدنا أن هناك أسبابا أخرى لوقوف الدين من هذه

---

(١) مذهب التوفيق — Electisme : مذهب فلسفي أوصى به « فيكتور كوزان » في القرن التاسع عشر . وتنحصر فكرة هذا المذهب في أنه يجب على الفلاسفة أن يختاروا في المذاهب الفلسفية السابقة الآراء التي تبدو لهم أقرب ما تكون إلى الحقيقة ، ليؤلفوا منها مذهبا ولا يلجأوا إلى ابتكار مذاهب جديدة « المترجم » .

(٢) يرى الغزالي أن الدين الإسلامي لايتعرض للعلوم الرياضية والطبيعية والفلكية والمنطقية لا إنكارا ولا إثباتا ، كذلك يأخذ على هؤلاء الذين يحاربون العلم من المسلمين أنهم أصدقاء جهال للإسلام وأن الضرر الذي يلحقونه بدينهم ربما كان أردأ مغبة مما يفعله أعداؤه العقلاء ؛ لأن من ينكر مثل هذه العلوم أهل لأن يشك في عقله وفي دينه أيضا . وهذا رأي أحد أئمة الإسلام في القرن السادس الهجري . « المترجم » .

المذاهب موقف العداء . مثال ذلك أن نظرية الذرة ، أو نظريات الجزئيات التي لا تتجزأ ، لما استعادت شيئا من مجدها السالف فى النصف الأول من القرن السابع عشر هاجمها الدين فى جانبها الخلقى . ولكن رجال الدين كانوا يقصدون من محاربتهم لأنصار المذهب الأبيقورى الجديد إلى مهاجمة « فاسدى الخلق » ، أى الملحدين أو المفكرين الأحرار ، كما سيسميهم الناس فيما بعد . فلم تكن النظرية التى هاجمها رجال الدين لأنها خطيئة ، هى النظرية الأخلاقية فى الحقيقة ، بل كانت نظرية الذرات التى كانوا يعتقدون أنها تفضى لامحالة إلى ، الإلحاد . كذلك وجه خصوم الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر هذا اللوم إليهم وهو أن آراءهم الأخلاقية منافية للأخلاق . ولكن السبب الحقيقى فى النزاع كان يرجع إلى تفسيرهم للنصوص الدينية ، وإلى تمردهم على سلطة الكنيسة . وفى الجملة كانت الهجمات الموجهة ضد نظرية أخلاقية — من حيث هى كذلك — لبواعث دينية نادرة جدا ، هذا على فرض أنها وجدت فعلا .

وهل كنا نصل إلى هذه النتيجة نفسها لو أن البحث العلمى فى الأخلاق قد تقدم ، كما هى الحال فى دراسة الحقيقة الطبيعية ؟ أليس من البديهى أنه لو كان الأمر كذلك للقى البحث العلمى فى الأخلاق أيضا عددا كثيرا من المناسبات التى تدعو إلى نشوب النزاع ؟ بل لربما كانت ضروب النزاع هنا أكثر منها فى أى موطن آخر ؛ وذلك لأن المعتقدات الخلقية ما زالت أشد صلة بالعقائد الدينية من الآراء الخاصة عن الطبيعة (أو يصدق ذلك فى الأقل بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة) . فالتعليم الدينى يحتوى على عناصر أخلاقية أكثر مما يحتوى على عناصر ميتافيزيقية . ومع هذا لم يثر التفكير النظرى الفلسفى فى الأخلاق قلق حماة الدين ؛

إذ كانوا يعلمون — فيما يبدو — أنه ليس ما يدعو إلى الخرف من هذا التفكير . فإذا بدأت الدراسات الاجتماعية للأسرة والملكية والعلاقات الاقتصادية والتشريعية بين الطبقات المختلفة توقظ ضروب الحذر في العصر الحاضر ، فذلك راجع إلى أن هذا الجانب من الحقيقة الاجتماعية قد انتزع من « المذاهب الأخلاقية النظرية » حتى يعالج ، منذ الآن فصاعدا ، بطريقة موضوعية علمية .

فإلى ذلك الحين لم يكن النزاع قد نشب بعد ، ولو نشب فيما مضى لكان نزاعا « غير ذى موضوع » . فطالما كانت « المذاهب الأخلاقية النظرية » تقوم مقام الدراسة العلمية لم يكن للتقاليد الدينية أن يكفهر وجهها ، أو تدافع عن نفسها ضدها . فإن ما يهمها هو أن تحتفظ الأخلاق التى يسلم بها الناس جميعا ، والتى تتفق مع هذه العقائد ، بسيطرتها على النفوس . وطالما كانت « المذاهب الأخلاقية النظرية » تنتهى بحيلة قياسية ماهرة — إن قليلا أو كثيرا — إلى مطابقة هذه الأخلاق من الوجهة العملية ، أى ما دامت تتفق مع الضمير الخلقى العام فى عصرها لم يكن للتقاليد الدينية أن تخشى ما تزعمه هذه المذاهب لنفسها من طابع فلسفى . وقد جرت الأمور على هذا النحو حتى الآن . وليس ثمة شيء فى تاريخ علم الأخلاق يذكرنا ، ولو من بعيد ، بالثورات الفكرية الكبرى التى أدت إلى نتائج لا يمكن حصرها ، والتى بعثتها الكشوف العلمية التى قام بها أمثال « قوپرنيق » و « كپلر » و « جاليلى » لتعديل فكرتنا عن العالم الطبيعى ؛ ولما كان التفكير الأخلاقى النظرى غير ميال إلى العدوان لم يلق من أمره عنتا . أضف إلى هذا أن المذاهب الأخلاقية تخلع على القواعد التى يسلم بها الناس جميعا طابعا عقليا يتناسب مع التقاليد الدينية على أكمل وجه ؛ إذ يهمها أن يوجد مظهر للتفكير النظرى

فى الحقيقة الخُلقية ، ولكن بشرط أن يكون هذا التفكير نظريا بحسب الظاهر فقط .

ثالثا : إن جميع العلوم النظرية الحقيقية — مهما كانت طبيعة موضوعاتها ومناهجها ، وسواء كانت بنت عشرين قرنا أم وليدة الأمس فقط — تتفق فى الاعتراف بهذا الأمر والمناداة به علانية ، وهو أن ما تعلمه ليس شيئا مذكورا إلى جانب ما تجهله . وهذا حق بالنسبة إلى أدقّ العلوم الإنسانية وأكثرها تقدما ، ونعنى بها العلوم الرياضية . ونحن نصدر هذا الحكم بناء على قول هؤلاء الذين تقدموا بها إلى أبعد حد . فيجب بالأولى أن يصدق هذا الأمر بالنسبة إلى العلوم التى تعالج موضوعات أكثر تعقيدا . فما زالت هناك فروع بأكملها فى علم الكيمياء تشقّ طريقها إلى الوجود . ولم تكد تخرج الكيمياء الطبيعية إلى حيز الوجود إلا منذ عهد قريب جدا . وما برحت الأمور التى نجهلها فى علم الحياة هائلة ، فلا يجد فن الطب فى القليل الذى نعرفه عن الحقائق البيولوجية إلا عونا ضئيلا . وأخيرا ، لم يخرج علم النفس بمعنى الكلمة وعلم الاجتماع من مرحلتيهما التمهيدية إلا منذ وقت قليل . أما علم الأخلاق النظرى فيمتاز عن جميع العلوم الأخرى بهذه الميزة الفريدة فى نوعها ، فهو وحده الذى لا يضع مشاكل عامة أو خاصة إلا استطاع أن يجد لها حلولا مرضية — حسبما يهوى — ! وهو يبدو منذ الآن بمظهر المتمكن فى موضوعه بأكمله . فلا يعترف بأن فى هذا الموضوع مناطق لم يكشف عنها بعد ، أو يمكن أن تستعصى منافذها على وسائله الراهنة فى البحث . حقا إن لهذا العلم مذاهب شتى تمثله ، بعضها قائم على الحدس أو الاستقراء ، وبعضها نفعى ، وبعضها يتبع مبادئ « كانت »

أو غير ذلك ! ولكن كل مذهب من هذه المذاهب لايتردد قط في الظهور بمظهر المذهب الكامل النهائى .

وإذن فهل ينطوى موضوع علم الأخلاق على ذلك الطابع الذى لانجده فى موضوع العلوم الطبيعية ، ونعنى به طابع البساطة والوضوح التام ؟ أولدينا منهج فعال جدا يمكننا من السيطرة على هذا الموضوع ؟ لاسبيل إلى القول بصدق هذا الفرض أو ذاك . فإن استمرار عدة مذاهب أخلاقية يكفى وحده فى التخلى عن هذين الفرضين . ومن الأكيد أن نظرة نلقيها على الحقيقة الخُلقية تنهمنا بما فيه الكفاية أن هذه الحقيقة ليست أقلّ تعقيدا ، أو أقل غموضا فى نظرنا من باقى الطبيعة عندما لم يكن العلم قد بدأ فى تحليلها .

وحينئذ فاذا أعوزتنا براهين أخرى ، فإن نفس تعريف المذاهب الأخلاقية النظرية ومزاعمها تكفى فى بيان أنها لم تنح قط طريق العلم ، ولم تعرض للدراسة الحقيقة الخلقية دراسة موضوعية . وهناك حجة أخيرة تشهد بصدق هذه النتيجة . فإنه يتفق ، إن عاجلا أو آجلا ، أن تؤدي الكشوف العلمية إلى تطبيقات عملية . ويحدث ذلك دائما فى جميع ميادين الفلسفة الطبيعية ، وفى جميع الميادين التى يتابع فيها العلماء بحثا نظريا حقيقيا . وتظل هذه القاعدة على حالها حينما يتقدم العلم تقدما كافيا ، وحينما تسمح بذلك طبيعة موضوعه ؛ إذ يقود هذا التقدم إلى تغيرات هائلة فى الناحية العملية . وإذا أراد المرء أمثلة على ذلك فستخبره صناعة الآلات ، والطبّ والجراحة بما تدين به للعلوم . ولكن ليس ثمة مايشبه ذلك فى تاريخ الأخلاق . وكيف تستطيع نظرية ما أن تكون سببا فى تقدم الناحية العملية إذا لم يكن البحث النظرى مستقلا . وإذا كان يخضع دائما لهذا الشرط وهو : أنه يجب عليه ألا يؤدى مطلقا إلى قواعد

تصطدم نتائجها بالقواعد التقليدية . أو قد تكون على غير وفاق مع مبادئ الضمير الخلقى العام ؟ (وقد يختلف وضوح هذا الشرط شدة وضعفا ، ولكنه شرط حقيقى على كل حال .) ولما لم يكن هناك تقدم نظرى بمعنى الكلمة (وليس فى هذا ما يتنافى مع عبقرية كبار الفلاسفة ؛ إذ لهذه العبقرية حدودها) فليس من الممكن أيضا إدخال تعديلات فى الناحية العملية بسبب تأثير هذا التقدم [غير الموجود] .

وعلى عكس ذلك ، نرى أن التأثير يحدث بالأحرى فى الاتجاه المضاد : فإن التعديلات التى تطرأ على الناحية العملية هى التى تحدد التغيرات فى المذاهب النظرية . وترجع هذه التعديلات ذاتها إلى أسباب عديدة معقدة تؤثر فى العادات الخلقية،وفى طبيعة الأشخاص والأشياء، كما تؤثر بصفة عامة فى النظم [الاجتماعية] . وهذه الأسباب اقتصادية وديموجرافية[1] وسياسية ودينية وعقلية وهلم جرا . ولكن ليس معنى هذا أن نظريات جديدة على الإطلاق تخرج إلى حيز الوجود . فما يحتمل الصدق أن عدد « المذاهب الأخلاقية النظرية » الممكنة محدود . وهو فى ذلك كعدد الفروض الميتافيزيقية التى يمكن تصورها . وقد أصبحت جميع المذاهب التى يمكن إنشاؤها معروفة الآن . ومع ذلك فمن الممكن أن تتشكل هذه المذاهب بصور شتى . وحينئذ تصاغ المشاكل التى تناقشها فى صيغ جديدة إلى حد ما . مثال ذلك : أن المذهب الرواقى [2] فى روما أيام الأمبراطورية ليس هو بعينه المذهب الأخلاقى لدى « زينون » [3]

---

(١) خاصة بالشعوب وحركات السكان .

(٢) Stoïcisme – مذهب خلقى يرى أن السعادة فى القيام بالواجب واحتقار الملذات الحسية ، وفى الشجاعة وقت الشدائد .

(٣) Zénon مؤسس المذهب .

ولدى « شيريسيب »[1] ولدى « كليانت »[2] . لقد بقى هذا المذهب على حاله فى قواعده الأساسية ، ولكنه تكيف بالبيئة التى نقل إليها ، وهى تلك البيئة التى تختلف اختلافا كبيرا عن التربة التى نشأ فيها . كذلك ظل أتباع مذهب « كانت » الجديد[3]، فى نهاية القرن التاسع عشر ، محافظين على المبادئ الموجهة فى الأخلاق لدى هذا الفيلسوف ، ومع ذلك فإن التأثير المتزايد للمشاكل الاقتصادية الكبرى التى تفرض نفسها فى عصرنا الحاضر دعا هؤلاء الأتباع إلى إفساح مجال كبير فى مذهبهم (كمذهب رينوفييه)[4] للأخلاق الاجتماعية ، على نحو لم يذهب إليه « كانت » من قبل . ونقول بالاختصار : إن المذاهب الأخلاقية النظرية » هى فى ذاتها جزء من موضوع العلم الذى يدرس الحقيقة الخُلقية ، بدلا من أن تكون هى العلم نفسه . وقد بين « اسبيناس » تلك الفكرة فى كتابه « أصول فن الصناعة »[5] ، وهو أحد هؤلاء الذين درسوا فلسفة العمل دراسة أشد ما تكون عمقا . فعلم الحقيقة الخُلقية هو العلم الذى ترجع إليه ، دراسة المذاهب الأخلاقية النظرية من جهة علاقتها بالتطور الاجتماعى العام ، فى زمن معين وفى حضارة معينة .

— ٣ —

القول بأن للأخلاق العملية مبادئها الخاصة والمستقلة عن النظرية — « كارنياد » — الفلسفة الأخلاقية فى المسيحية — « كانت » ونقد العقل العملى — مجهود لتقرير الاتفاق بين العقل والعقيدة الأخلاقية . أسباب فشل هذا المجهود .

---

(1) Chrysipe المؤسس الثانى .
(2) Cléante (3) Néo-Kantiens (4) Renouvier
(5) Espinas , Origines de lea Thechnologie

لم تخف الصفات الغريبة للأخلاق النظرية عن أعين الفلاسفة تماما . فقد لمح بعضهم بوضوح أن التفكير النظرى فى الأخلاق يختلف اختلافا جوهريا عنه فى أىّ مادة أخرى . ولكى يفسروا هذا الاختلاف قالوا إن حالة الأخلاق لامثيل لها ، وإن « الناحية العملية » لها مبادئها الخاصة التى لاتتوقف على « النظرية » .

وفيما مضى ، نجد فى العصر القديم مذهبا يعلن عن هذا الرأى ويمهد له . فإن « كارنياد » وأتباعه من الأكاديمية الجديدة يرون أن من واجب الفيلسوف أن يفرق بين مجال المعرفة ومجال العمل . أما من جهة المعرفة فليس لدينا معيار للحقيقة . فيجب علينا ألا نؤكد هذا الأمر دون ذاك ؛ بل المسلك الوحيد المعقول هو أن نعلّق حكمنا . ولكننا لسنا عقولا تدرك فحسب ؛ بل نحن أيضا كائنات حية تغمرنا لجة العمل. فيجب علينا ، طوعا أو كرها ، أن نجيب على الأسئلة التى توجهها الحياة إلينا فى كل لحظة . وتسمح لنا هذه الضرورة أن نسلم ، على درجات متفاوتة ، باحتمال صدق إدراكاتنا مثلا ، وهى تلك الإدراكات التى لانستطيع مطلقا أن نقرّر مطابقتها تماما لموضوعاتها . ومع ذلك فنحن مضطرّون من الوجهة العملية إلى أن نتخذ إدراكاتنا نقطة بدء لأفعالنا عندما تتحقق فيها شروط خاصة . فالمسألة لم تصل بعد فى نظر « كارنياد » — كما نرى — إلى أن تصير خاصة بأىّ نوع من اليقين الذى يمكن أن يكون خاصا بالأخلاق ومستقلا عن المعرفة العقلية — وليس

---

(١) كارنياد Carnéade de Cyrène مات سنة ١٢٩ قبل الميلاد . لم يكتب شيئا انظر ترجمته فى كتاب تاريخ الفلسفة (لأميل بريبه) :

E. Bréhier, histoire de la philosophie, T.I. P 2٤6.

« المترجم » .

ثمة ما يبيح لنا اعتقاد أن فكرة من هذا القبيل قد خطرت فى ذهنه ـ فعلى العكس من ذلك لايوجد ، فى نظره ، أى نوع من اليقين . وليس لديه فكرة خلقية اعتقادية تقابل شكه المنطقى فى كفة الميزان . ويغلب على الظن ، فى الأقل ، أن الفيلسوف الإغريقى ربما رفض الفكرة القائلة بوجود يقين آخر غير اليقين فى المعرفة ؛ لأنه كان يرى أن هذه الفكرة غامضة وغير معقولة . ومع ذلك فقد كان أول من قرر تفرقة فلسفية بين مجال التفكير النظرى وبين الناحية العملية ، وأول من سلم لهذه الأخيرة بالقدرة على إصدار الأحكام ، بعد أن أنكر هذه القدرة على التفكير النظرى . وكان من الضرورى ألا تختفى فكرة هذه التفرقة بعد ميلادها . لكنها حورت تحويرا بعيد المدى بتأثير الأفكار والعقائد الدينية المسيحية ، على غرار ما حدث للفلسفة الأخلاقية فى جملتها . ففرق الناس بين « التطبيق العملى » و « النظرية » . ولم يكن السبب الوحيد فى ذلك على حد قول « ديكارت » : « أن أفعال الحياة لاتحتمل ، فى أكثر الأحيان ، أى مهلة . ولأن هناك حقيقة أكيدة جدا تقول ، بأننا ، وإن لم نستطع الوقوف على أكثر الآراء صدقا ، فإنه يجب علينا أن نتبع أكثرها احتمالا للصدق » ؛ بل هناك أسباب جديدة أبعد غورا . فالعلم يصبح مستقلا عن المعرفة فى جوهره . وله كرامته وقيمته ومبادئه الخاصة . ذلك بأن مسألة السعادة الأخروية لدى المسيحى تتغلب على جميع المسائل الأخرى . فالقاعدة الأساسية فى حياته هى أن يعمل لهذه السعادة . ولكن هذه الأخيرة لاتتوقف فقط على استحقاق الإنسان . فقد يكون هذا الاستحقاق شرطا ضروريا فى السعادة الأخروية ، لكنه ليس شرطا كافيا نظرا لما وصلت إليه حالة الإنسان من العجز بسبب الخطيئة ، فيجب أن يوجد إلى جانب ذلك العفو الإلهى .

لكن إذا كانت السعادة الأخروية لاتتوقف على استحقاق الإنسان وحده فإنها لاتتوقف من باب أولى على علمه ؛ لأن المعرفة ليست فضلا فى ذاتها . وربما ينطوى العلم ، فيما يتعلق بالسعادة ، على أخطار أكثر مما ينطوى على مزايا . وسيقول أتباع « جانسينيوس » [1] فيما بعد إن محبة العلم ليست أقل تأثيرا فى ضلال النفوس من محبة اللذات الحسية ؛ لكن لما كانت محبة العلم أقل فحشا كانت أقل إثارة للحذر ؛ وهى أكثر إعدادا للغرور . ومع ذلك فهى ليست أقل صرفا للإنسان عن موضوعه الحقيقى وهو الله . إن مملكة السماء ستكون للجهلاء أكثر منها للعلماء . ومن ثم فإذا أمكن أن تكون الأخلاق العملية جيدة فى غيبة العلم وجب التسليم بأنها تكفى نفسها بنفسها . وإذن فلها مبادئها الخاصة التى لاتخضع للذكاء . ولا يتوقف الكمال الخلقى على العلم ، بل على الفضائل التى لاصلة للعلم بها كفضيلة التواضع والطاعة والإحسان . وتلك فكرة جديدة كل الجدة لانقف لها على أثر فى الأخلاق القديمة . تلك الأخلاق التى كان يرى الفلاسفة ، فى الأقل ، أنها لاتتوقف على التفكير فى الحياة الأخرى ، ولا على الرغبة فى « الفوز بالسماء » .

ومن هنا نشأ تياران مختلفان فى الفلسفة الحديثة ، وهما التياران اللذان يمتزجان امتزاجا شديدا فى كثير من الأحيان ، دون يفنى أحدهما فى الآخر تماما . ويحمل أحد هذين التيارين المذاهب التى تقوم على أساس الذكاء والعقل ، والتى تدب فيها من جديد روح التفكير النظرى

---

(١) Gansènistes « جانسينيست » أتباع جانسينيوس أسقف هولندى . قام بحركة دينية وعقلية انتشرت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر وامتدت إلى فرنسا . وتتميز هذه الحركة بالخروج على آراء القديس أغسطين لأنها رأت أن هذه الآراء ، تحد من الحرية الخلقية لدى الإنسان . وقد كان پاسكال من أتباع هذه الحركة . « المترجم » .

الإغريقى ، ونحاول أن تضع أسسا نظرية لقواعد السلوك . أما التيار الآخر فيحمل النظريات التى تقوم على أساس التصرّف والعاطفة والإرادة ،وهى التى تشكلت فيها روح الديانة المسيحية بصورة فلسفية ، والتى تطالب باستقلال « العمل » عن « المعرفة » . ولا يتنافى هذان الاتجاهان أحدهما مع الآخر ، كما تدلّ على ذلك التقاليد المسيحية نفسها ، تلك التقاليد التى تدخل فيها الأفكار الإغريقية إلى حدّ من العسير الغلوّ فى بيان أهميته . وتارة يتفق هذان التياران ، ويختلفان تارة أخرى ، ويدخلان ، إلى حد كبير أحيانا وإلى حدّ قليل أحيانا ، فى الفلسفات الجديدة . ومع ذلك فمن الممكن دائما أن نعلم أيهما أكثر سيطرة من الآخر فى مذهب من المذاهب . وهناك علاقة شديدة الوضوح يمكن التعرف بها على هذين التيارين ، وهذه العلامة على درجة الدقة ، هى تحديد العلاقات بين النظرية والعمل الأخلاقى فى هذا المذهب .

وربما كان « كانْت » هو الفيلسوف الذى وضع هذه المشكلة فى أجلى مظاهرها ، وعلى نحو أشدّ ما يكون صراحة . وقد عدّها صراحة إحدى النقط الجوهرية فى مذهبه ، أى إحدى النقط التى تصل بين « نقد العقل المحض » و « نقد العقل العملى [1] » . ويبدو أن المسألة المركزية فى فلسفته ، تلك المسألة التى تنتظم المسائل الأخرى حولها ، كانت تنحصر فى هذا الأمر وهو : كيف يمكن وضع أسس عقلية للعلم والأخلاق فى آن واحد ؟ .

لقد أراد « كانْت » مخلصا أن يكون الحلّ الذى اقترحه حلا عقليا . وهو لا يكاد يقف طويلا أمام النظريات السهلة التى تفسر وجود

(1) La Critique de la Raison Pure, et la Critique de la Raison Pratique.

الأخلاق بوجود « معنى خلقى » فينا ، لكى يرفضها . وهو يلحّ بقوّة فى بيان تهافت المذاهب الأخلاقية العاطفية وفقرها ، كمذهب «جاكوبى»[1] مثلا . فنى نظر « كانْت » يبدو النظام الخلقى نظاما عقليا . وإن نفس المطابقة الدقيقة التى بذل جهودا كبيرة لتقريرها بين كتابه « نقد العقل العملى » وبين كتابه « نقد العقل المحض » لاتسمح لنا بالشكّ فى وجهة نظره . فالقانون الخلقى يفرض نفسه علينا باعتبار أنه قانون عام وضرورى؛ ومعنى هذا فى لغة «كانْت » أنه قانون عقلى . وبهذا يعتبر «كانْت » من ممثلى القرن الثامن عشر ، وهو القرن الذى ربما كان أكثر ثقة بالعقل من القرن السابع عشر . لكن مذهبه يبدو ، فى الوقت نفسه ، بمظهر آخر مختلف كل الاختلاف عن المظهر الأوّل . فالعقل الذى يُرجع إليه « كانْت » النظام الخلقى ليس العقل الذى يدرك ، والذى تنحصر وظيفته فى وضع أسس العلم ، بل هو العقل الذى يشرّع ، ويقرّر ما يشرّع ، باسم المبادئ التى لم يقرّرها العقل الذى يدرك . وعلى الرغم مما بذله «كانْت » من جُهْد للاحتفاظ بوحدة العقل مع ازدواج وظيفته ، فإنه يعترف للعقل الذى يشرّع بحق الأوليّة . فبه تصل إلى يقين كاف فى المسائل التى لايستطيع العقل النظرى أن يجد لها حلا حاسما ، وإن لم يقم برهان على هذا اليقين . وهو يكشف لنا عن مصيرنا ، وعن جوهرنا الحقيقى ، وعما ينتظرنا بعد الموت . ولما كان العقل العملى يحدّد صيغة الواجب الخلقى ، ويعترف بأنه واجب مطلق ، كان ذلك وحده كافيا فى إنارة السبيل للإنسان أمام هذه المشاكل الكبرى . ولا شكّ فى أن هذا الضوء ليس ضوء العلم ، ولكنه يسدّ نقصه ، دون أن يكون الواجب الخلقى ذاته فى حاجة إلى تبرير

(1) Jacobi.

بشروعيته . فيكفى أن يحدد العقل العملى صيغة هذا الواجب حتى يخضع له فى الوقت نفسه .

وهذا مذهب عقلى عجيب ! فمن الغرابة أن يفصل العقل العملى فى بعض المسائل التى اضطرّ العقل النظرى إلى تركها معلقة . وفى الحقّ يمكن أن يسمى العقل العملى « عقل الوحى » أيضا . فهو يؤكد لنا ذاتنا الجوهرية ويبرر عقيدتنا فى الحرية ، ويفتح لنا منفذا إلى عالم عقلى لايتصوّره العقل النظرى مطلقا على أنه عالم ممكن مجرّد الإمكان . وفى الوقت نفسه يكشف العقل العملى لجميع الناس ، للجهلاء وللعلماء على حد سواء ، عن المعرفة الضرورية حتى يحسنوا العمل . وأخيرا يسمو هذا العقل عن النقد مهما يكن من قول « كانْت » ؛ لأن القانون الخلقى لما كان أمرا واجبا ، فهو لايحتمل أىّ مناقشة . وهو يفرض نفسه بسلطة خاصة به لامثيل لها ، ومن منافاة الأخلاق أن يوضع هذا القانون موضع المناقشة . وتدلّ صفات « الواجب النهائى » [1] التى حددها « كانْت » بقوّة بالغة (نحن جنود الأخلاق ، يتطلب الواجب الخلقى طاعة سلبية ، لامجال للمناقشة إزاء الواجب الخ) دلالةً كافية على أن لبّ الأخلاق ينحصر لديه فى « الإرادة الطيبة » [2] التى يتصوّرها إرادة خاضعة للقانون الخلقى . ولا ريب فى أن استقلال الإرادة يجيز القول بأن العقل إذا خضع فهو فى الوقت نفسه عقل مشرّع . ولكن عليّتنا الخاصة — باعتبار أننا كائنات حرّة عاقلة — تظلّ غامضة فى أعيننا ؛ فى حين أن ليس ثمة شىء أكثر وضوحا وإلحاحا وقهرا من الواجب الذى يَشعُر كل فرد بأنه مضطرّ إلى طاعته .

---

(1) Impératif Catégorique.
(2) La bonne volonté.

وهكذا فعلى الرغم من المذهب العقلى لدى «كانْت» تعتبر نظريته الأخلاقية نتيجة طبيعية للجهود الفلسفية التى تأثرت بنفوذ العقائد المسيحية ، والتى تميل إلى إخضاع العالمين الأخلاقى والاجتماعى لقواعد ليس العقل النظرى حكما فيها . وهذه القواعد لاتقع تحت طائلة النقد ؛ لأنها بحسب أصلها قوّة عليا . ويقول «كانْت» إن هذا العالم هو العالم العقلى أو مملكة الغايات . وقد قالت المسيحية قبله إنه عالم العفو ومدنية الله . وإذا كان بعض الفلاسفة الآخرين قد اتخذوا مثل هـــذا الموقف فإن أحدا منهم لم يدافع عنه بمثل هذه القوّة . إن « كانْت » لايستعين بالقوى النفسية غير العقلية فى شىء ؛ بل يضع فى العقل نفسه المبدأ الذى كان الفلاسفة الآخرون يفرقون بينه وبين العقل . فهو يريد أن يستنبط من العقل نفسه القانون الذى يخضع العقل له . فهذا الأخير فى آن واحد مشرِّع ومشرَّع له . وحريته المطلقة فى التشريع تعادل تماما طاعة التقوى حينما يخضع لما شرّع . وليس هناك مجهود أعظم قوّة وأكثر إخلاصا حاول أحد القيام به من قبل ، لكى يستنبط من العقل وحيا طبيعيا ، ولكى يُقنِـع العقل بأنه حينما يخضع لقانون مطلق لاسبيل إلى مناقشته فإنه لايتنازل قط عن شىء من حقوقه الشرعية . ولكن هذا مجهود ليس عليه من مزيد ، وكأنه مجهود اليائس . فإذا لم ينجح هذا المجهود وجب الإقلاع من الوجهة العقلية فى الأقل — عن تقرير هذا الأمر ، وهو أن للأخلاق العملية مبادئها الخاصة المستقلة عن النظرية .

وفى الواقع لاتختلف محاولة « كانْت » اختلافا كبيرا ، إلى الحدّ الذى قد يبدو لأوّل وهلة ، عن المحاولات العديدة التى قام بها الفلاسفة المحدثون قبله للتوفيق بين العقل والعقيدة . فالمشكلة التى يثيرها « كانْت » تشبه فى طبيعتها المشكلة التى أثارها هؤلاء الفلاسفة . فقد

كان الميتافيزيقيون السابقون يحاولون المطابقة بين نتائج التفكير الفلسفى النظرى ، وبين الحقائق التى كانت تدرس باسم الدين . وكانت آخر محاولة من هذا القبيل تلك المحاولة التى قام بها « ليبنز » (وربما لم يقم بها بناء على فكرة راسخة) . وقد قضى « كانْت » بأن جميع المحاولات السابقة كانت عقيمة وغير موفقة . فهو يرى أنه لايمكن تبرير مزاعم الميتافيزيقا . ولما كانت هذه الميتافيزيقا عاجزة عن الدفاع عن نفسها تجاه هجمات مذهب الشك لم تفعل سوى أن أساءت إلى الحقائق التى كانت تزعم تأكيدها ؛ لأنها اعتمدت على براهين خاسرة . ولكنّ « كانْت » نفسه يحاول بدوره التوفيق بين العقل والعقيدة — مع هذا الفارق وهو أن المسألة لم تعد خاصة فى نظره بصدد الإيمان بعقائد أو بحقائق موحى بها — فالموضوع الوحيد لهذا الإيمان هو القانون الخلقى ، أو الواجب ، أو نوع من الوحى الطبيعى الذى تشترك فيه جميع الكائنات العاقلة الحرّة ذات القدرة الخلقية . ولكن لما كان هذا الوحى لايأتى إلا من العقل وحده ، فى نظر « كانْت » ، فإن الشيء الذى لم يكن فى الحقيقة إلا توفيقا بين العقل والعقيدة يصبح فى نظره انسجاما طبيعيا بين العقل النظرى والعقل العملى . وكيف يمكن الشكّ فى هذا الانسجام إذا كان العقل واحدا بطبيعته ؟

وهكذا نجد فى النظرية الخلقية لدى « كانْت » الطابع الذى أشرنا فى الفصل السابق إلى وجوده ، بصفة عامة ، فى المذاهب الخلقية النظرية . فنظريته تشبه النظريات الأخرى فى أنها من نوع غريب . وليس موضوعها هو القيام أوّلا بتنظيم مجموعة المعارف التى يمكن اتخاذها فيما بعد أساسا لتحديد سلوك قائم على التفكير والعقل ؛ بل هى بالأحرى مجهود للبحث عن أسس عقلية للعمل الذى يسبق فى وجوده كل نظرية ،

ولا يخضع لها قط . وهذا هو ما يعبر بوضوح عن الأسبقية التي يعترف بها « كانْت » للعقل العملي . وهكذا يقرّر « كانْت » وجود هذه الظاهرة التي لا تمرّ بها الملاحظة ـ التي لم تتأثر بفكرة وهمية ـ دون أن تلمحها ، ونعني بها أن القواعد الإلزامية في الأخلاق العملية لاتستنبط من المعرفة النظرية ، وأن لها قيمتها وكرامتها الخاصتين بها ، وأن النظرية ، ولو كانت عقلية في مظهرها ، فإنها ملزمة بأن تتفق مع تلك القواعد المطلقة . وقد لحظ « كانت » هذه الظاهرة حينما أدمجها في مذهبه . وعلى هذا النحو نرى ، في جملة الأمر ، أن أشد المذاهب الأخلاقية خروجا على المألوف (حسب المعنى الكامل لهذا التعبير) يدل بتركيبه نفسه على أن المصلحة النظرية تخضع للمصلحة العملية على نحو أشدّ ما يكون دقة . كما يدلّ على أن المجهود النظري في الأخلاق لايشبه البحث العلمي في شيء .

ونستنتج مما سبق أن الفكرة القائلة بأن للتطبيق العملي مبادئه الخاصة المستقلة عن « النظرية » تتضمن هذين الأمرين الآتيين ، دون تفرقة بينهما ، وهما : تقرير حقيقة واقعية ، والاعتراف بوجود نواة لبحث نظري لايتجه الاتجاه الصحيح . وقد لاحظ أصحاب « الأكاديمية الجديدة » هــذه الظاهرة وهي : أن العمل يتطلب تحديد قواعده ، على الرغم من عدم وجود يقين نظري يعتمد عليه . وليس من الممكن أن يكون العمل غنيا عن هذه القواعد ، ولذا يضعها لنفسه ، ولو كانت مؤقتة ، ويرى أنها كافية في انتظار قواعد أفضل منها .

ويصدق هذا الأمر على جميع أشكال السلوك . فإن الإنسان على الرغم من جهله لقوانين جميع الظواهر الطبيعية تقريبا ، لم يكف في أثناء قرون طويلة عن تنظيم الناحية العملية تنظيما جيدا أو رديئا . فحريّ بنا أن نسلم أن الناحية العملية في الأخلاق وجدت فيما مضى — وتوجد حتى

الآن — مستقلة عن كل تفكير نظرى محض . وإنما كان الأمر كذلك لوجود ضغط اجتماعى قوى جدا يفرضها على كل ضمير فردى .

أما النظرية التى ليست بصحيحة فتنحصر فى تبرير الأمر الواقع ، وهذا هو ما حاول « كانْت » القيام به عندما أكَّد « أسبقية » العقل العملى . كذلك تنحصر هذه النظرية فى القول بأن القواعد الخلقية العملية إذا لم تقم على أساس معرفة علمية وموضوعية ، فالسبب فى ذلك يرجع إلى أنها فى غنى عن هذا الأساس ، وإلى أنها تقوم على أساس آخر ، أو إلى أنها تكفى نفسها بنفسها ، أو لأن العقل والخلق يريدان أن تكون كذلك . وهذا هو السبب فى أن « كانْت » سمّى الواجب الإلزامى الذى أوقفه عليه الشعور « ظاهرة عقلية » وفى أنه بنى نظريته على هذه الظاهرة. لكن هـذه « الظاهرة العقلية » قطعة مشوّهة الخلقة حقيقة فى فلسفة كانْت » التى تقرّر أن كل « ظاهرة » جزء من العالم الحسى ، وأنّ كل ما يمس العقل ينتمى إلى العالم العقلى . فالطابع الهجين « للواجب النهائى » ينمّ عن الافتعال فى الفكرة . وعلى الرغم من أن « كانْت » ينتهى إلى القول بسموّ الواجب ، نرى أنه يصف لنا هذه « الظاهرة العقلية » — على فرض أنها كذلك حقيقة — على نفس النحو وبنفس الطريقة التى يصف بها الظواهر الأخرى . فإذا رأى « كانت » أنها « ظاهرة عقلية » فذلك لأن هذه الظاهرة التى لامثيل لها تبدو فى نظره وحيا يأتينا من العالم العقلى المطلق . ولذا لاتبدو الأخلاق النظرية التى وضعها « كانْت » إلا كمجهود للتوفيق بين العقيدة الأخلاقية وبين العقل ، أو هى بالأحرى مجهود للتسوية بينهما .

— ٤ —

· لماذا لم تقرر العلاقات العقلية بين « النظرية » و « التطبيق العملى » فى الأخلاق حتى الآن ؟ لقد مرت العلوم الأخرى التى تدرس الطبيعة بمرحلة شبيهة بتلك المرحلة . مقارنة بين الأخلاق النظرية لدى المحدثين وبين الطبيعة لدى القدماء . سوف يبقى علم ما وراء الأخلاق (1) ما دام الباحثون يستخدمون الطريقة الجدلية .

تبقى الآن مسألة أخيرة تحتاج إلى إيضاح ، وهى : لماذا لم تقرر العلاقات الطبيعية بين « النظرية » و « التطبيق العملى » فى الأخلاق حتى الآن ، كما حدث فى المواطن الأخرى ؟ فقد أصبحت نواحى الحقيقة الخارجية موضوعات للبحث العلمى . وإذا كانت هناك حقيقة خلقية موضوعية فلماذا لم تفض إلا إلى « المذاهب الأخلاقية النظرية » ؟ هل يرجع ذلك ، كما يقول أصحاب هذه المذاهب ، إلى اختلاف موضوع البحث الذى يحتم علينا شكلا خاصا من أشكال التفكير النظرى ؟ .

لقد سبق الجواب على هذا السؤال فى ملاحظات الفصل الأول عن التطور العام للعلاقات بين « النظرية » و « التطبيق العملى » وعن التطور الخاص فى حالة الأخلاق ؛ إذ يمكن القول ، على نحو ما ، بأن هناك مصالح اجتماعية وعواطف قوية جدا لا تقبل مبدئيا وجود دراسة موضوعية منزهة تكون الأمور الخلقية موضوعا لها . وليست حال الأخلاق شبيهة بحال علم الأشكال البلورية أو الميكانيكا . فموقف العلم ، حسبما يدل عليه تعريفه موقف نقد . فكيف يمكن اتخاذ هذا الموقف حيال القواعد التى توجب ، بسبب طابعها الإجبارى ، احترام جميع الضمائر ؟ وكما أن موقف النقد بالنسبة إلى علم الأديان قد بدا للناس

---

(1) Métamorale

موقفا غير دينى — بالرغم من أن ذلك ليس نتيجة حتمية — ؛ كذلك اعتبر النقد بالنسبة إلى العلم الذى يتناول الحقيقة الخلقية أمرا منافيا للأخلاق دون ريب . ويبدو ، خطأ ، أن النقد لاينفك ملازما لنوع من الشك الذى يقضى الضمير العام إما بأنه يدل على عدم وجود معنى خلقى (مقابل لعدم الاكتراث فى الأمور الدينية) ، وإما بأنه مبدأ فوضوى يضع جميع النظم الاجتماعية . أى وجود المجتمع نفسه ، موضع المناقشة : وإذن فكل مجهود لدراسة الحقيقة الخلقية فى ذاتها ، دون التعرض لما يتطلبه الضمير الخلقى من احترام لأوامره ، يثير مباشرة رد فعل عنيف جدا . وفى الجملة إذا كان الشرط الأول لإحدى الدراسات العلمية هو أن نجرد الظواهر من آرائنا الشخصية ، وأن نهمل المظهر الذى يمس فيها حساسيتنا ، وأن نعبر عنها بصورة يمكن أن يتخذها العقل مادة لدراسته ، فقد رأى البعض أنه ليس من السهل أن تصبح الظواهر الخلقية موضوعا للعلم . وليس بعجيب أنها لم تتغلب حتى الآن على المصاعب المبدئية التى اعترضت هذه السبيل .

هذا إلى أن الحالة التى يمر بها التفكير النظرى فى الأخلاق فى الوقت الحاضر لم تقتصر على هذا المجال دون غيره كما قد يبدو فى الوهلة الأولى . فمنذ عهد بعيد أو قريب ، اجتازت العلوم الطبيعية هذه المرحلة . وأنا لا أتحدث هنا فحسب عن المراحل المتتابعة التى قادت هذه العلوم فى نهاية الأمر إلى النظر إلى موضوعها نظرة غير مغرضة ؛ بل أتحدث كذلك عن تركيب العلم نفسه وعن منهجه وأسلوبه فى وضع المشاكل . فليس لدينا حتى الآن « علم طبيعة للعادات الخلقية »[1] ، وهو العلم الذى ينكب على ملاحظة الظواهر الخلقية ، وعلى تصنيف مختلف صورها الواقعية تبعا

---

(1) Physique de mœurs

لاختلاف العصور والأفكار ، والذى ينصرف إلى تحليل هذه الظواهر لاستنباط قوانينها بطريقة المقارنة . وما زلنا حتى الوقت الحاضر وقوفا عند « علم الأخلاق النظرى » الذى يفكر تفكيرا نظريا محضا فى معانى الخير والشرّ والاستحقاق والعقوبة والمسئولية والعدل والملكية والتضامن والحقّ والواجب . حقا : ولكن هل انقضى زمن طويل منذ كانت أشد العلوم ثقة بمناهجها فى وقتنا الحاضر — كعلم الطبيعة مثلا — تفكر فى العناصر والفراغ تفكيرا ليس أقلّ تجريدا من « علم الأخلاق النظرى »؟ ففى العصر القديم الكلاسيكى — الذى ما زلنا من وجوه شتى أقرب إليه مما نظنّ — كان علم الطبيعة ينطوى على صفات تشبه إلى حدّ كبير الصفات التى ينطوى عليها « علم الأخلاق » فى وقتنا الحاضر .

ويبدو هذا الشبه على نحو يفجأ النظر إذا صعدنا فى التاريخ صعودا كافيا حتى نصل إلى الطبيعيين الذين سبقوا سقراط . فإن ميلهم إلى تفسير جميع الظواهر بعنصر واحد أو بعدة عناصر أساسية ، وطريقتهم فى تعليل الظواهر بالجمع أو بالتفرقة بين اليابس والرطب أو بين الحارّ والبارد ، أو بين الذرّات يوجدان فى مجهود فلاسفتنا عندما يريدون تفسير الحقيقة الخلقية بعنصر واحد أو بعدة عناصر أساسية (مثل اللذة ، والمنفعة ، والواجب) ، كما يوجدان فى طريقتهم فى التفرقة أو التقريب بين النافع والخير ، وبين الشىء المحبب إلى النفس والواجب . وفى كلتا الحالتين نرى نفس اليسر الظاهرى فى سرعة إنشاء نظرية علمية كاملة . كذلك تظهر ، على نحو مطرد ، تلك المذاهب التى يضادّ بعضها بعضا ، والتى لا يبلغ أى مذهب منها مبلغا كافيا من القوّة لكي ينتصر على خصومه . وأخيرا نرى أن هذه المذاهب جميعها تعجز عن أن تفسر ، ولو تفسيرا تقريبيا ، ما تنطوى عليه الظواهر من تعقيد حقيقى . وكما

أن القدامى لم يستطيعوا قطّ أن ينشئوا بطريقتهم هذه إلا علوما طبيعية احتمالية إلى حدّ ما (هذا إلى أن هذه العلوم لم تكن علوما حقيقية بحال ما)؛ كذلك نجد أن التفكير النظرى الخلقى لدى الفلاسفة لم ينتج إلا « علوما أخلاقية نظرية » قد يقبلها الضمير فى عصرهم إلى حد ما ، ولكنها كانت مجرّدة من كل قيمة علمية .

فإذا نظرنا من الوجهة الشكلية إلى المناقشة بين كل من أنصار « مذهب المنفعة » و « مذهب اللذّة » و « مذهب السعادة » و « مذهب كانْت » وأصحاب النظريات الأخرى ، وجدنا أنها مقابلة تماما للمناقشة بين أنصار « هيراقليطس » [١] و « أنكساغوراس » [٢] و « أمبيدوقل » [٣] و « ديمقريطس » [٤] و « پارمنيدس » [٥] حول مبادئ الطبيعة . ففى نظريات هؤلاء الفلاسفة كانت المعرفة العلمية لبعض الظواهر ممتزجة بآراء ميتافيزيقية ، ولم تتمّ التفرقة بين هاتين الطائفتين من العناصر إلا شيئا فشيئا . وكذا الأمر فى مذاهبنا النظرية فى الأخلاق التى تمتزج فيها بعض الملاحظات عن الظواهر الواقعية بالأفكار الميتافيزيقية . ومن الممكن على وجه الدقة أن نطلق على هذه المذاهب اسم « ما وراء الأخلاق » إذا لم يكن هذا الاسم بربريا ، وأريد بهذه الكلمة أن أعبر عن كل ما يظن أنه أسمى من الحقيقة الخلقية الواقعية ، وعن كل ما يُفترض أنه ضرورى لفهم هذه الحقيقة . إنا لانطيق الآن مثل هذا الخلط فى عالم الطبيعة ، ولكنه لم يخدش بعدُ شعور أحد حتى الآن فى « المذاهب الأخلاقية النظرية » . ومن الأكيد أن الصورة التى احتفظ بها

(1) Héraclite (2) Anaxagore (3) Empédocle
(4) Démocrite (5) Parménide

التفكير النظرى فى الأخلاق حتى الوقت الحاضر كفيلة تماما بالإبقاء على هذا الخلط .

وما زال هذا التفكير النظرى يحمل طابع العبقرية الإغريقية ، وهو ذلك الطابع الذى يمكن التعرّف عليه بسهولة . فقد خرج ذلك التفكير من تلك العبقرية ، كما خرجت منها جميع علومنا تقريبا . ولقد تصوّرت هذه العبقرية الطابع العقلى فى الكون على هيئة انسجام بين المعانى ، وتمثلت نظام الكائنات فى الطبيعة عن طريق تدرّج الأجناس والأنواع . ثم لما أرادت أن تنشئ العلم الذى كانت تعدّه تعبيرا عن حقيقة الوجود نفسها بدأت بتحديد المعانى الكلية . وإذن فقد اتجهت إلى هذه الطريقة تطلب إليها فهم الأمور الخلقية أيضا . إن « بوترو » [١] يسمى سقراط منشئ علم الأخلاق . ويرى « زيلر » [٢] أن سقراط هذا نفسه منشئ فلسفة المعانى الكلية . وهذان الاسمان يناسبانه على حد سواء ؛ لأنهما يعبرّان فى الواقع عن نفس الفكرة . فمن جهة ينحصر « علم الأخلاق » الذى أراد سقراط إنشاءه فى تحديد المعانى الخلقية . ومن جهة أخرى لم يطبق سقراط فلسفة المعانى ، التى ينسب « زيلر » إليه الكشف عنها ، الا على المشاكل الخاصة بالأخلاق .

ولقد أصبحت فلسفة المعانى هذه طريقة الجدل لدى أفلاطون . أما لدى « أرسطو » فقد أصبحت المذهب الميتافيزيقى العلمى الذى نعرفه له ، وهو المذهب الذى ظلت فيه الطريقة جدلية فى جوهرها . وعلى الرغم من تذوّق أرسطو نفسه ، وكثير من العلماء القدامى ، للبحوث التجريبية ، فقد حالت الطريقة الجدلية دائما دون أن يخطو علم الطبيعة لديهم تلك الخطوة الحاسمة التى لو خطاها لأصبح علما بمعنى الكلمة .

---

(1) Boutroux (2) Zeller

ولقد كان ذلك يوجب تحوير مدلول المعانى الكلية القديمة «للطبيعة» و«الحركة» و«العنصر» تحويرا عميقا، حتى يمكن الوصول إلى هذه الغاية . أو نقول بعبارة أدق بأنه كان من الواجب أن يترك علماء الطبيعة المحدثون المعانى العامة جانبا ، تلك المعانى التى كانت ميتافيزيقية أكثر منها « فيزيقية » ، وأن يتعلموا ألا يعتبروا سوى الظواهر والعلاقات التى توقفنا التجارب على وجودها بين هذه الظواهر . ولم تتم هذه الثورة إلا بعد نضال عنيف لم ينته إلا بانتهاء القرن السادس عشر .

وكم من الوقت يتوقع أن تستمر الطريقة الجدلية فى دراسة الأخلاق ! ففى العلوم التى تدرس الحقيقة الطبيعية ، نرى أنه بمجرد أن بدأت الطريقة الاستقرائية بتقرير قوانين بمعنى الكلمة (والحق أن ذلك لم يكن ممكنا إلا بعد عدد خاص من الكشوف فى الرياضة والميكانيكا) لم تصبح نهاية التفكير النظرى الجدلية إلا مسألة زمانية فحسب . فإن قيمة النتائج المكتسبة فى هذه العلوم انتهت بالانتصار على أشد الآراء الوهمية عنادا ؛ إذ ليس من الممكن فى النهاية أن يتردد المرء فى الاختيار بين طريقتين : إحداهما غنية بالمناقشات فقط ، وإحداهما مليئة بالكشوف العلمية التى يمكن تطبيقها إلى ما لانهاية له . ولكن العلوم التى تتخذ الحقيقة الخلقية موضوعا لها لم تصل بعد إلى هذه المرحلة ؛ إذ لم تصل بعد أهمية النتائج العلمية ، التى تترتب على استخدام طريقة موضوعية فى البحث ، إلى الغلبة على نفوذ التفكير النظرى التقليدى فى المعانى الكلية . إن الطريقة القديمة تجد موافقة خفية من قبل الضمائر ، كما تجد فى العقائد الدينية والقوى الاجتماعية المحافظة عونا لها . وبالاختصار لن تفقد هذه الطريقة سلطانها إلا بشق الأنفس . ولقد افتن النقد فى إظهار أن البساطة الظاهرية للمعانى الخلقية الكلية ليست إلا بساطة خادعة ، وأن

هذه المعانى أشد ما يكون تعقيدا ومرونة وسوء تحديد فى الوقت نفسه . فهى — لو شئنا — معانى واضحة ، ولكنها لايمكن تحديدها بدقة . وليس مثل هذا النقد الذى وجهه « سيمل »[1] نقدا حاسما ، على الرغم من براعة صاحبه وموهبته ؛ لأنه نقد جدلى فى ذاته . فما دام الشعور بالحقيقة العلمية فى هذا النوع من البحوث لم يصبح بعد مألوفا لدى العقول ، كما كانت هى الحال من زمن طويل فى البحوث الطبيعية ، فلنا أن نخشى أن يظلّ التفكير النظرى فى الأخلاق يعالج المعانى الكلية معالجة جدلية .

أو نرى فى الأقل ، دون أن نحكم على المستقبل فى شىء ، أن هذا النحو من التفكير النظرى فى الأخلاق ليس ظاهرة شاذة ؛ إذ لم يبدأ العقل الإنسانى يتخذ تجاه الحقيقة الخلقية مسلكا مخالفا للمسلك الذى اتخذه بادئ ذى بدء حيال الحقيقة الطبيعية . ولكن الحقيقة هنا هى أنه احتفظ فى دراسة الأخلاق بطريقة قد أقلع عنها فى العلوم الأخرى منذ عهد بعيد . ويمكن تفسير بقاء هذه الطريقة تفسيرا كافيا بالصفات الخاصة بذلك الجزء من الحقيقة وبالعواطف التى يوقظها لدينا . « فعلم الأخلاق النظرى » كان ولا يزال مجهودا لإدراك موضوعه على أنه حقيقة عقلية . وهو يشبه فى ذلك المذاهب الطبيعية لدى القدماء . ولكن ليس معنى هذا المجهود أن باذليه يستطيعون استخدام المنهج الذى يجدر بهم استخدامه . ويصرّ الفيلسوف ، مزهوًّا بنفسه ، على وضع علم الأخلاق عن طريق التحليل الجدلى للمعانى الكلية . فإذا أجيد بذل هذا المجهود أمكن إنشاء هذا العلم الذى كان « كونت » يطلق عليه

---

(1) Simmel

فى القرن الماضى اسم « علم الطبيعة الاجتماعى »[1] ، وهذا هو المجهود الذى شرع فيه علم الاجتماع الجديد بهذا الاسم .

وبناء على قانون معروف فى تاريخ العلوم يبدو أن علماء الاجتماع (ومن الواجب أن يبدو الأمر كذلك) يقفون خارج العلم الذى يعملون بنشاط على استمرار تقدمه ؛ فى حين أن هؤلاء الذين يصرّون على استخدام طريقة عقيمة بالية يعدّون أنفسهم الممثلين الوحيدين لهذا العلم . فلقد ساهم مخترعو التجارب فى أثناء القرن السادس عشر مساهمة فعالة فى دفع علم الطبيعة إلى الأمام ، ذلك الدفع الذى مازلنا نرى آثاره حتى اليوم . ومع ذلك ألم يبد هؤلاء مجربين سذّجا ، أو أقل مرتبة من ذلك ، فى نظر الأساتذة الذين كانوا يقومون فى محاضرات الفلسفة بتدريس علم الطبيعة لأرسطوطاليس ، إلى جانب منطقه وآرائه فى الميتافيزيقا ؟ .

ومع هذا فقد كان الأوّلون هم حقيقة خلفاء علماء الإغريق وخلفاء « أرسطو » نفسه . وبالمثل نرى فى الوقت الحاضر أن إنتاج « المذاهب الخلقية النظرية » قد أبطأ إبطاء شديدا ، إن لم يكن توقف تماما . فإن المذاهب التى ظهرت فى أثناء القرن التاسع عشر ليست — باستثناء حالة أو حالتين — إلا صورة محوّرة بارعة ، إن قليلا أو كثيرا ، للنظريات التى شهدت القرون السابقة ميلادها . لكن التقاليد تخلد عن طريق التدريس . ولا شكّ فى أن كثيرا من الكتاب الذين يحملون مشاعل هذه التقاليد سيعجبون إذا قلنا لهم إن التفكير النظرى لايوجد فى كتبهم ؛ بل فى بحوث علماء الاجتماع الذين لايسلمون لهم بحقّ الوجود إلا آسفين . فهم لايتعرّفون على الأخلاق النظرية فى هذه البحوث . وحقيقة لاتحتوى هذه على شىء من أخلاقهم النظرية . ولكن « المدرسيين » كانوا لايتعرّفون أيضا على علم الطبيعة فى البحوث التجريبية التى كانت تضع أساس علم الطبيعة الحديث الذى سيحتلّ مكان علمهم .

---

(1) Physique Sociale

الفصل الثالث

مبادىء الأخـــلاق النظرية

إن علم الأخلاق النظرى الذى يدّعى أنه نظرى ومعيارى فى آن واحد ينصرف ، بسبب هذا الادعاء نفسه ، عن دراسة الحقيقة الخلقية دراسةً موضوعية ؛ إذ لما كان يهتمّ بتقرير الأسس العقلية « لما ينبغى أن يكون » لم يسلك تجاه تلك الحقيقة المسلك الذى تتخذه علوم الطبيعة حيال الظواهر الواقعية ؛ أى أنه لايوجه عنايته كلها إلى الدراسة الدقيقة الوئيدة « لما يوجد فعلا » . ومع ذلك فهو يهدف ، باعتبار أنه علم معيارى ، إلى تحقيق هذه الغاية ، وهى توجيه سلوك الناس فى الاتجاه الذى يحدده ، أى أنه يهدف إلى التأثير الإيجابى فى الحقيقة الخلقية . أفلا ينبغى أن تكون هذه الحقيقة معروفة أولا على نحو علمى حتى يكون تأثيره فعالا ؟ وكيف يستطيع « علم الأخلاق النظرى » ، الذى يعرضه الفلاسفة عادة ، أن يتلافى هذه الصعوبة ؟ .

والواقع أن افتقاره إلى تلك المعرفة العلمية التى يجب الوصول إليها فى البداية لم يمنعه من تحديد صيغ قواعده وأوامره . فهو يفرض أن من المسلم به أنه يعلم كل ما يجب أن يعلم عن الإنسان وعن المجتمع . وفى الجملة يضع هذا العلم لنفسه عددا خاصا من المبادئ التى ينظر إليها على أنها صادقة ، دون أن يكون فى حاجة إلى تمحيصها ؛ لأن الناحية العملية تتضمن وجودها . وهنا نرى أيضا أن الطابع المقدس الذى تبدو به الأخلاق ، باعتبار أنها علم معيارى ، فى نظر الضمير قد استبعد النقد بناء على فكرة سابقة .

— ١ —

المبدأ الأول : تظل الطبيعة الإنسانية على حالها دائما : فى كل مكان وزمان . يسمح هذا المبدأ بالتفكير النظرى المجرد فى معنى « الإنسان » . فحص مفهوم هذا المعنى الكلى فى الفلسفة الإغريقية والفلسفة الحديثة والفلسفة المسيحية — اتساع الفكرة الواقعية عن الإنسانية فى القرن التاسع عشر ، ذلك الاتساع الذى يرجع إلى تقدم العلوم التاريخية والإنسانية والجغرافية وهلم جرا . عدم كفاية طريقة التحليل النفسية ، ضرورة الطريقة الاجتماعية لدراسة الحقيقة الخلقية .

ينحصر أوّل مبدأ من هذه المبادئ فى التسليم بالفكرة المجرّدة القائلة بوجود « طبيعة إنسانية » فردية واجتماعية تظلّ دائما هى بعينها فى جميع العصور وفى جميع الأقطار ؛ وفى القول بأن هذه الطبيعة معروفة معرفة كافية إلى درجة يستطيع معها الإنسان أن يحدّد قواعد السلوك التى تناسبها على أكمل وجه فى كل ظرف من الظروف . وكل « المذاهب الأخلاقية النظرية » تفرض صدق هذا المبدأ . وقد ذهب المذهب الأخلاقى لدى « كانْت » إلى حدّ أبعد من ذلك . فإنه يشرّع لجميع الكائنات الحرّة العاقلة التى ربما لم يكن النوع الإنسانى إلا جزءا ضئيلا منها . أمّا « مذاهب العاطفة » و « مذاهب المنفعة » فهى أقلّ طموحا من مذهب « كانْت » . ولذا فإنها لاتبتعد عن التجارب ، ومع هذا فإنها تتجه هى الأخرى إلى الإنسان الذى تنظر إليه نظرة عامة مجرّدة ، بصرف النظر عن كل تحديد زمانى أو مكانى خاص . وهى تسلم أيضا تسليما ضمنيا بأن هناك « طبيعة إنسانية » ثابتة شبيهة بنفسها على الدوام ، وبأننا إذا أردنا معرفتها فلسنا فى حاجة إلى دراسة علمية مثيلة بتلك الدراسة التى تتخذ الطبيعة المادية موضوعا لها . فمن الممكن أن يتجه مجهود علم الأخلاق مباشرة صوب البحث عن المبادئ وتحديد صيغ الواجبات .

وهذا المبدأ المزدوج قديم العهد كالأخلاق النظرية نفسها . ويمكن

القول على نحو ما بأنه ولد من تلقاء نفسه من طريقة المعانى الكلية ، تلك الطريقة الجدلية التى استخدمها واضعو هذا العلم [١] . فكان هؤلاء يرون من الواجب ألا تكون الأشياء العابرة الفردية القابلة للفساد ، أى الظواهر ، موضوعا للعلم ؛ بل يجب أن تكون الأشياء الثابتة العامة الخالدة ، وهى المعانى والصور والتعاريف [٢] ، موضوعا له . وكان يجب على علم الأخلاق ، بصفة خاصة ، أن يبحث فى التعريف العام للإنسان عن التعبير الذى ينطبق تماما على جوهره الثابت الخالد ، وأن يفكر ، بعد ذلك ، تفكيرا نظريا محضا فى هذا التعريف ، وفى المعانى الخلقية الجديرة بهذا الاسم كمعانى : الخير والشر ، والعدل والظلم ، والنافع والملائم . وقد ظلت المذاهب الأخلاقية النظرية فى عصرنا الحاضر أمينة على التقاليد من هذه الناحية . حقا لقد عدلت هذه المذاهب وضع عدد كبير من المشاكل ، كما حورت الصيغ التى تعبر عنها . ولكنها لم تشعر بضرورة الإقلاع عن هذا المبدأ المزدوج .

ومع هذا فالإنسان الذى اتخذ موضوعا للتفكير الأخلاقى النظرى لدى الإغريق بعيد عن تمثيل الإنسانية تمثيلا صحيحا . فهو على العكس من ذلك إنسان من جنس خاص ، ومن عصر معين ؛ وهو الإنسان الإغريقى . ونحن نعلم مدى البون الشاسع الذى كان الإغريق يضعونه بينهم وبين الشعوب المتبربرة . ولربما نسى الإغريق - فى الوقت الذى نشأت فيه فلسفتهم الأخلاقية على يد سقراط ، وفى الوقت الذى بلغت فيه حضارتهم وفنهم وصناعتهم أوجها من التطور - ما كانوا يدينون به للحضارات

---

(١) يشير هنا إلى طريقه سقراط وتلميذه أفلاطون « المترجم » .

(٢) صورة الشىء : شكله وجوهره . والتفرقة بين الصورة والمادة ترجع إلى أرسطو « المترجم » .

الأبعد عهدا، ونعنى بها حضارة المصريين وحضارة الشرق. أو ربما كانوا يرون أن ما يدينون به لها لم يكن شيئا مذكورا. ولا شك فى أن تعريف الإنسانية كان يشمل المتبربرين، لكنهم كانوا يندرّجون تحته على اعتبار أنهم العبيد الذين كان من الواجب أن يزوّد بهم الإغريق. فكانوا أناسا من «الطبقة الثانية»، وعلى هذا النحو تقريبا يفرّق المحدثون بين الشعوب المتحضرة وغيرها، (Naturvölker und Kulturvölker) مع هذا الفارق، فى كل حال، وهو أن علم الأجناس قد بدأ منذ القرن التاسع عشر فى دراسة الشعوب غير المتحضرة دراسة علمية؛ فى حين أن الإغريق لم يفكروا قط فى القيام بمثل هذا العمل فيما يمسّ المتبربرين الذين كانوا على صلة دائمة بهم. ولم يكن حبّ الاطلاع هو الذى ينقصهم؛ بل كانت أخلاق الشعوب المتبربرة ونظمها موضوعا للدعابة، بدلا من أن تكون موضوعا للعلم. وكانوا يجدون فى هذه الأخلاق والنظم مرتعا يرتاده شغفهم بالأشياء العجيبة والقصص الخارقة للعادة. وقد قال «هيجل» الذى كان يشعر تجاه الإغريق بإعجاب يمتزج به الحماس الشديد: «لقد عرف الإغريق بلادهم، لكنهم لم يعرفوا الإنسانية». فالعالم المحدود فى نظر «أفلاطون» و«أرسطو» يقابل عدد المدن الإغريقية المحدود. أما بقية الناس فتعبّر عن مادة غير محدودة (τὸ ἄπειρον)، ولربما كانت هذه المادة ضرورية، ولكنها عصية على الجمال والنظام، وهما كل شىء فى نظر الإغريق.

وقد كان لاختلاط الشعوب والأفكار فى العصر الإغريقى منذ الإسكندر الأكبر، ثم لتنظيم الرومان للعالم القديم تأثير كبير فى إضعاف هذه الفكرة الوهمية التى رأيناها تنهار صريعة بانتصار المسيحية. وأصبح من المستحيل أن تستمر التفرقة بين الإغريق أو الروم من جهة، وبين

المتبربرين من جهة أخرى . عندما امحت الحدود بين الشعب المختار وبين الأشراف . ألم يجرّ آدم جميع الناس خلفه فى سقطته ؟ ألم يقولوا : إن المسيح جاء يحمل خطاياهم جميعا ؟ ومن هنا نشأ مجهود لضم الناس جميعا إلى ديانة واحدة ، وظهرت روح تبشيرية كانت مجهولة لدى القدماء ، ونبتت فكرة عن الإنسانية مخالفة لفكرتهم تمام المخالفة .

ومع هذا فإن المذهب الكاثوليكى الذى يدل اسمه من الوجهة اللغوية على عمومه قد اضطر . بحسب تقاليده ، إلى التسوية بين الإنسانية جمعاء وبين جزء الإنسانية الذى كان مسيطرا عليه . والواقع أن الديانة المسيحية كانت تكاد تحتلّ جميع العالم المعروف لدى القدماء ، منذ القرن الخامس حتى انتشار الدين الإسلامى ؛ بل استطاعت أن تنتصر على معظم الأمم المتبربرة التى كانت على صلة بالأمبراطورية الرومانية . ومن هنا نشأت تلك الفكرة الوهمية القائلة بأن الإنسانية المسيحية هى تقريبا الإنسانية بمعناها العام . وقد ساعد جهل العصور المظلمة على بقاء هذه الفكرة ، فامتدت جذورها بعنف إلى درجة أنه لم يمكن القضاء عليها [فى عقول المسيحيين] على الرغم من الفتوح الإسلامية . ذلك بأن المسيحيين يزعمون أن العناية الإلهية قد أرادت أن يوجد قوم خارجون على المسيحية ، وأن يحتفظ داخل المسيحية نفسها بشهود من اليهود ! على هؤلاء الخارجين ! ! — وقد بقيت هذه الفكرة الوهمية على الرغم من الكشوف المتتابعة عن الأمبراطوريات الكبرى فى الشرق الأقصى ، وأخيرا على الرغم من الكشف عن الجماعات الكثيفة فى القارة السوداء . وكما أن كل فرد يتصوّر ، بسبب سذاجته ، أنه مركز العالم بمجرّد أن يكفّ عن ملاحظة نفسه ؛ كذلك نرى أن كل حضارة ، وأن كل شَعْب أو شُعَيْب ، يعتقد أنه يعبر وحده وفى ذاته عن الإنسانية جمعاء !

ولا تشذّ حضارتنا عن هذه القاعدة . فنحن لانجهل ، دون ريب ، أن آسيا وحدها تحتوى على عدد من البوذيين أكثر مما تحتوى عليه جميع أجزاء العالم من المسيحيين . ولكننا لانفعل سوى أن نتخيل حقيقة هذه المئات من ملايين الناس الذين ينتمون إلى حضارة بعيدة عنا . ومن الواجب أن نبذل مجهودا فكريا حتى نتخيلها . لكننا لانبذل هذا المجهود إلا فى أوقات متقطعة . ونحن لانشعر فى كل لحظة بهذه الحضارة البعيدة شعورنا بالحضارة المتأصلة فى نفوسنا والتى نعيش على أساسها .

وهكذا أصبح الإنسان العام موضوعا من حيث المبدأ للتفكير الأخلاقى النظرى الذى ساد أوربا لدى المحدثين . أما بحسب الواقع فقد كان الإنسان الذى عاش فى المجتمع الغربى المسيحى موضوعا لهذا التفكير . وهذا التفكير مثيل بعلم النفس التقليدى ، الذى يستخدم طريقة « التأمل الباطنى » والذى يدرس ، هو الآخر ، الإنسان الأبيض المتحضر . وهذا أيضا هو مبدأ التفكير الأخلاقى النظرى لدى الإغريق ، بعد أن حُوّل وتُوسّع فيه . ومع ذلك فمن الممكن التعرّف عليه .

وقال بعضهم : لقد كان هــذا المبدأ ضروريا إذا لم يقنع المرء بانتظار تحصيل معرفة علمية كافية عن الحضارات الأجنبية والمجتمعات المنحطة حتى يقرّر قواعد الأخلاق . هذا إلى أنه لاضير فى التسليم بذلك المبدأ ؛ لأنه يعتمد على استقراء مشروع ، وليس ثمة ما يحول دون استنباط الطبيعة النفسية والخُلقية للناس الذين لم يرهم قط من نفس هذه الطبيعة لدى الناس الذين يعرفهم . وقد سلك الإغريق هذه السبيل ، على الرغم من أن أفقهم فى علم الأجناس كان محدودا جدا . وقد عرفوا ، على نحو يدعو إلى الإعجاب ، الميول والأهواء الإنسانية ووصفوها ، ولم يفقهم أحد فى هذا المضمار . ومن هذه الناحية لايخشى أدبهم المقارنة

بينه وبين أدب المحدثين . كذلك شأن كبار الأخلاقيين المسيحيين بدورهم . فعلى الرغم من أن مجال الملاحظة لديهم لم يكن أوسع مدى ، فقد حددوا صيغ بعض الحقائق التى تصدق بالنسبة إلى جميع الناس ، وفى جميع العصور ، وفى جميع الأقطار . ففى كل مكان يولد كل من الحبّ والطموح ، والكراهية ، والبخل والحسد ، والأهواء الأخرى من نفس الأسباب ، كما تمر هذه العواطف بنفس الأزمات وتؤدى إلى نفس النتائج . وهذا هو ما عبر عنه « ليبنز » بتلك العبارة التى أخذها عن « أرلكان »[١] : « كل شىء شبيه بما نراه هنا » [C'est tout comme icy]

كذلك ذهب « فلاسفة » القرن الثامن عشر إلى تعضيد هذه الفكرة دون تردد ، وهى الفكرة القائلة بوجود إنسانية شبيهة بنفسها فى كل زمان ومكان ، مع أنهم لم يكونوا بالتأكيد من المتشيعين للديانة المسيحية . وكانوا يؤمنون ، من باب أولى ، بوجود أخلاق طبيعية وعامة . فعلى غرار : فونتينل »[٢] يكرر « هيوم »[٣] مع أصحاب دائرة المعارف[٤] أن الناس فى الوقت الحاضر يشبهون تماما الناس فى الزمن الغابر ، كما تشبه أشجار البلوط والحور فى ريفنا شبها تاما أشجار البلوط والحور منذ خمس آلاف سنة . فهل يريد المرء معرفة كنه الأهواء ودبيبها لدى معاصرينا ؟ إنه يكفيه فى ذلك أن يدرس « ديموستين »[٥] و « تاسيت ». ولا يتحدث « ڤولتير » بلهجة مختلفة عن هذه . فهو يرى أن إحدى الميزات الكبرى التى تمتاز بها « الديانة الطبيعية »[٦] عن الديانات الموحى

---

(١) Arlequin إحدى الشخصيات الهزلية فى المسرح الإيطالى .

(٢) Fontenelle أديب فرنسى (١٦٥٧ — ١٧٥٧) .

(٣) Hume (٤) Encyclopédistes

(٥) Démosthène خطيب إغريقى مشهور (٣٨٤ — ٣٢٢) ق . م .

(٦) Déisme ، أى مذهب الألوهية .

بها ترجع إلى أن للمعتقدات دائما أصلا تاريخيا . ولذا فهى لاتصلح إلا لجزء من الإنسانية . فى حين أن « الديانة الطبيعية » وُلِدت من تلقاء نفسها فى قلب الإنسان وعقله ، وهى قديمة وعامة كالنوع الإنسانى . ففى كل زمان وفى كل مكان ، يشعر الإنسان بنفس العواطف ، ويتصوّر نفس المعانى ، متى وجد تجاه نفس الأشياء . وقد اقتنع « ڤولتير » بفكرته هذه اقتناعا تاما إلى درجة أنه على الرغم من الروايات القاطعة التى تتحدث عن وجود نوع من الدعارة الدينية فى بابل كان يرفض تصديق ذلك ؛ إذ يبدو له من المستحيل أن يسلم بأن أخلاقا مضادة للطبيعة الإنسانية قد طُبقت فعلا . وقد كان جميع معاصريه تقريبا يفكرون مثله .

ومع ذلك فلا يمكن النظر اليوم إلى هذا المبدأ الذى كانوا يولونه ثقتهم التامة على أنه مبدأ صحيح ؛ اللهمّ إلا إذا أرجعناه إلى مجرّد صيغة تكاد تكون لفظية . فإذا كان يعبر فحسب عن ضرورة وجود بعض الصفات النفسية والخلقية المشتركة بين جميع أفراد بنى الإنسان فإنه لايعدو أن يكوّن تكرارا للمبدأ « المدرسى » الذى ذكره « ديكارت » فى بداية كتابه « مقال فى المنهج » [1] ، ذلك المبدأ القائل بأن التفاوت لايوجد إلا بين الأشياء العرضية ، لابين جواهر أو طبائع الأفراد الذين ينتمون إلى نفس النوع . فهذا المبدأ لايوقفنا على شىء من الخواص التى توجد ، أو لاتوجد ، فعلا فى جميع أفراد النوع ، وهو لايغنى فتيلا إذا لم يوجد علم الإنسان المقارن .

ولكن ليس هناك ما هو أولى بالإنكار من هذا المبدأ ، إذا فهمه

(1) Discours de la Méthode

المرء حسب المعنى الذى فهمه الفلاسفة الذين استخدموه صراحة ، وإلى حدّ ما ، فى أخلاقهم النظرية ، أى إذا كان معناه أنهم كانوا محقين عندما نسبوا إلى الإنسانية جمعاء ما عرفوه ، بملاحظتهم لأنفسهم ولبيئتهم ، عن الطبيعة الإنسانية من الوجهة النفسية والأخلاقية والاجتماعية . فإذا استطاع هذا المبدأ أن يحتفظ لنفسه بالبقاء هذه المدة الطويلة ، على هذا النحو الذى فعل ، فذلك يرجع بالضرورة إلى اجتماع شرطين ما زال أحدهما موجودا فى الأقل حتى الآن . وهما : (١) جهل أصحاب النظريات الأخلاقية ، بصفة عامة ، للحضارات التى تختلف عن تلك التى كانوا يعيشون فيها (ماعدا العهد الإغريقى القديم) . (٢) خضوع النظرية لوجهة النظر العملية . فإن المصلحة العليا فى الناحية العملية كانت تتطلب أن تبدو الأوامر الأخلاقية بمظهر المبادئ العامة ، وأن تبدو ، تبعا لذلك ، أنها تفرض نفسها بقوّة واحدة على كل كائن إنسانى عاقل أو حر ، دون تفرقة فى الزمان أو المكان . ولقد رأينا أن هذا المطلب ما زال حتى الآن عمادا للفكرة التقليدية فى الأخلاق النظرية . لكنه لايقوم فى ذاته على أساس . وكلما تقشعت غياهب الجهل التى كانت حليفة له دبّ إليه الضعف شيئا فشيئا . وقد شعر هذا الجهل بنفسه فى نهاية الأمر ، وبدأ الباحثون ، فى مختلف الميادين ، العملَ الذى يجب أن يضع حدا لهذا الجهل .

ففى المقام الأول نرى أن الحضارات الكبرى المستقلة عن حضارتنا وعن حضارة الإغريق — التى تعدّ حضارتنا من نتاجها — أصبحت موضوعا للبحوث العملية منذ قرن من الزمان . وقد بدأت معرفة اللغات والفنون والديانات والنظم الهندية والصينية واليابانية تستعيض عن الفكرة الساذجة التى كان الأوربيون يكوّنونها لأنفسهم عن هذه

المسائل بوجهة نظر علمية دقيقة ، وساعدت ظروف مواتية إلى حدّ ما على هذه المعرفة . وكثيرا ما اتجهت تلك الفكرة الساذجة إلى أن تكون أشد ما تكون إمتاعا أو تأثيرا فى الناحية الأخلاقية ، أو كانت تهدف إلى تحقيق هذين الأمرين معا ، أى أنها كانت ترمى إلى التفكه على حساب أخلاق وعادات شاذة لايمكننا تفسيرها ، وكانت تهدف إلى قمع غرورنا ورذائلنا قمعا عنيفا على نحو ماجاء فى كتاب « جرمانيا لتاسيت » [١] . وفى القرن الثامن عشر لم يكن معظم الكتاب الفرنسيين فى حاجة إلى دراسة عدد كبير من الحضارات الشرقية ، ولا من الحضارات الهمجية ، حتى يتمثلوها على النحو الذى فعلوا . فإن الفارسيين فى نظر « منتسكيو » ، والهنود فى نظر « ڤولتير » ، والصينيين فى نظر بعض الفلاسفة الآخرين ، كانوا أوربيين تنمّ شخصيتهم عنهم ، رغم تنكرهم فى ثياب شعوب أخرى . وكانت تلك حيلة يسيرة يستطيع الكاتب استخدامها ليذيع آراءه فى الشئون الفرنسية ، وما كان يستطيع التصريح بها دون أن يتعرّض للخطر . أما فيما يتعلق بدراسة هذه المجتمعات التى تختلف أشدّ الاختلاف عن مجتمعاتنا دراسة غير مغرضة فذلك أمر لم يفكر فيه أحد ، ولم تكن ثمة سبيل إليه . وقد كان البدء فى هذا العمل الجسيم ، ونعنى به هذا البحث الواسع فى دراسة الأجناس ، إحدى مفاخر القرن التاسع عشر على وجه التحقيق . ولكن سرعان ما تطرّق التحوير إلى المعنى الخاص بالطبيعة الإنسانية ، وكان ذلك نتيجة لامحيص عنها لدراسة الأجناس . فليس من الممكن أن يظلّ هذا المعنى فكرة عامة مصطنعة و « مدرسية » [٢] . فإن التاريخ المقارن للأديان والنظم واللغات

---

(١) Tacite, Germanie : كاتب ومؤرخ لا تينى .

(٢) أى كأفكار أهل العصور الوسطى [Scolastique] .

يؤدى إلى اتساع مفهوم هذا المعنى وتنوّع عناصره دائما . وإنا لنفهم نفاذ صبر « رينان » الذى شغف شغفا كبيرا بقراءة « بيرنوف » [١] ، عندما رأى أن « أوجيست كونت » يكاد يسوّى ، هو الآخر ، بين الإنسانية وبين الأمم التى نشأت على أساس حضارة البحر الأبيض المتوسط . ومن الأكيد أن « كونت » لو وجد فى عصرنا الحاضر لما فعل ذلك ؛ فإن ما تمّ بين الشعوب من تقارب مادى لايسمح له بأن يرى هذا الرأى . فليست « بومباى » ؛ بل « بكين » أشدّ اليوم بعدا عن « باريس » عما كانت عليه الحال منذ مائة سنة بين « باريس » وبين « مدريد » أو بينها وبين « استوكهولم » . فكان من الضرورى إذن أن تتسع الفكرة التقليدية عن « الإنسان » .

ومن جانب آخر ، لم تعد المجتمعات المنحطة مجرّد مثل يسير لبيان التضاد بين الأوربى المنحلّ وبين « الهمجى ذى الفطرة الطيبة » [٢] . فقد أصبحت هى الأخرى موضوعا لدراسة علمية . ولسوء الحظّ بدأت هذه الدراسة فى وقت متأخر ؛ وفى كثير من الحالات بدأت تقريبا فى الوقت الذى أخذت تختفى فيه هذه المجتمعات . أما الشعوب الصغيرة التى عفا عليها الزمن منذ عهد طويل فإن نقد الروايات التى جاءتنا (وبخاصة روايات الرحالين الأول الذين وصفوا هذه المجتمعات) يسمح لنا ، فى كثير من الأحيان ، باستخدام طريقة المقارنة ، لكى نعيد تركيب الأشياء الجوهرية التى رآها هؤلاء الرحالون ، دون أن يفهموها فى بعض الأحيان . وتكشف لنا هذه الملاحظة للأشياء الراهنة أو الغابرة عن ضروب من الشعور والخيال ، وعن صور من النظم الاجتماعية

---

(١) Burnouf

(٢) يشير هنا إلى أحد آراء « جان جاك روسو » .

والدينية التي ما كنا نستطيع — دون هذه الملاحظة — أن نكوّن عنها لأنفسنا فكرة مطلقا . ولقد ألقت عدة مؤلفات حديثة عن المجتمعات الأسترالية ضوءا على بعض خصائص الطبيعة الإنسانية ، تلك الخصائص المجهولة إلى حدّ كبير . ونذكر من هذه المؤلفات بصفة خاصة ما كتبه « سبنسر » و « جيلن » عن « القبائل الأصلية فى أستراليا الوسطى » [1]

وأخيرا فليس العلماء أقلّ عناية بالكشف عن العصور التاريخية السحيقة فى الزمن . وقد كانت مصر وأشور ، على وجه الخصوص ، سببا فى نشأة بحوث ذات طابع علمى ، وهى تلك البحوث التى يمكن النظر إلى نتائجها على أنها حقائق مقرّرة . فبدلا من الأساطير المشوّهة والقصص المريبة التى كان على المرء أن يقنع بها فيما مضى ، توجد لدينا ، منذ الآن فصاعدا ، معرفة تُستقى من نفس مصادر هذه الحضارات التى كانت قد قطعت فى تطوّرها شوطا كبيرا . وتتصل هذه المعرفة بلغات هذه الحضارات وآدابها الدينية والدنيوية وقوانينها وأخيرا بأخلاقها التى تقترب تارة على نحو غريب من أخلاقنا ، وتبتعد تارة أخرى عنها غاية البعد . وكلما اتسع نطاق البحث نمت فكرتنا عن الإنسانية : وهكذا اضطرت هذه الفكرة إلى إفساح مكان للحياة العقلية والأخلاقية فى هذا الماضى البعيد . وذلك طبعا دون التعرّض لمراحل التطوّر الطويلة التى كان ذلك الماضى نهاية لها ، والتى لم نصل بعد إلى معرفتها . وعلى الرغم من أن هذا الماضى موغل فى القدم فإنه ماض أكيد . ويقوم الباحثون بمثل هـذا العمل فى ميادين أخرى : مثال ذلك دراسة الحضارات الأمريكية القديمة . وما زال علم الإنسان والتاريخ بعيدين عن الوصول إلى النتائج التى يمكن أن نأمل تحقيقها

(1) Les Tribus indigène de l'Australie centrale.

فيما يتعلق بإعادة تركيب هيكل المجتمعات المندثرة فى العالم القديم وفى العالم الجديد . ولكن أليس علم دراسة المجتمعات المنقرضة [الباليونتولوجيا الاجتماعية [1]] وليد الأمس ؟ .

فمنذ الآن لانستطيع أن نتمثل الإنسانية بأسرها من الوجهتين النفسية والخلقية كما لو كانت شبيهة شبها كافيا بالجزء الذى نعرفه منها عن طريق تجاربنا المباشرة ، بحيث نكون فى غنى عن دراسة باقى أجزائها . وربما استطاع علم الاجتماع ، يوما ما ، أن يحدّد العناصر المشتركة بين أفراد كل الجماعات الإنسانية تحديدا دقيقا . ولكن توجد فى الوقت الحاضر مهمة أكثر تواضعا وهى تفرض نفسها علينا فرضا . فمن الواجب أولا أن نحلل — على نحو أشد ما يكون دقة — الصور العديدة المتنوّعة التى تقع تحت ملاحظتنا ، والتى لانملك الآن وسيلة لإرجاعها إلى أصل واحد. ألسنا عاجزين عن تصوّر تاريخ عام للإنسانية فضلا عن القول بأننا عاجزون عن تحقيقه — ؟ ومنذ الوقت الذى أقلعنا فيه عن « فلسفات التاريخ » التى كانت وحدتها تعتمد على مبدأ واحد يتشكل بصورة دينية ، أو غائية فى الأقل . أصبحنا نعجز عن تصوّر الإنسانية كوحدة متجانسة الأجزاء . فليست الإنسانية ، حسب معلوماتنا الراهنة ، إلا وحدة تضمّ عدة مجموعات . فهى عدة حضارات تبدو كل حضارة منها بصفاتها الخاصة ، ويغلب على الظنّ أنها تطوّرت فى هذه الإنسانية تطوّرا مستقلا .

إن التاريخ وعلم الإنسان يضعاننا وجها لوجه مع حقيقة متنوّعة الصور ومعقدة فى تركيبها على نحو لانهاية له . ونحن مضطرون إلى

---

(١) Paléontologie علم الكائنات المنقرضة .

الاعتراف بأننا لن نصل إلى معرفة هذه الحقيقة إلا إذا بذلنا جهودا طويلة منهجية تقوم بها جماعات من الباحثين ، كما هى الحال إذا كان الأمر بصدد دراسة الطبيعة التى تقع تحت حواسنا . فإذا نظرنا إلى بعض المجتمعات المختلفة عن المجتمع الذى يبدو لنا فيه كل شىء واضحا - لأننا نألف فيه كل شىء — فسرعان ما نلقى فى كل خطوة نخطوها مشاكل نعجز عن حلها بمجرّد الآراء الشائعة أو بمساعدة التفكير والمعرفة العاديين عن الطبيعة الإنسانية فقط . ولا ريب فى أن الظواهر التى تثير دهشتنا البالغة تخضع لقوانين . ولكن ما هذه القوانين ؟ إنا لنعجز عن التكهن بها . فالحقيقة الاجتماعية تنطوى إلى حد ما على صعوبات أشد عسرا من الصعوبات التى ينطوى عليها عالم الطبيعة ؛ لأننا لو فرضنا معرفة قوانين مجتمع ما فى حالة استقراره فليس من الممكن فهم حالة هذا المجتمع فى وقت معين إلا بفهم التطوّر السابق الذى كانت هذه الحالة نهاية له فى الوقت الحاضر [1] . وما أندر الحالات التى تكون فيها معرفة هذا الزمن الماضى كاملة وأكيدة ، بحيث لايغيب عنا عنصر جوهرى من عناصرها ! .

ولذا فلربما كان هذا الأمر سببا جديدا يوجب علينا ألا نحيد أبدا عن الطريقة الموضوعية فى أدقّ صورها ، وأن نتوقع فى هذا المجال — كما نتوقع فى علم الطبيعة المادية — أنّ الشىء المحتمل للصدق ليس صادقا فى كثير من الأحيان . وقد طاب اللهو « لدالمبير » فحدد صيغ عدد

---

(١) يشير هنا إلى ضرورة الجمع بين دراسة تركيب المجتمع فى حالة معينة ودراسة تطوره ، وهذا هو ما حدده « أوجيست كونت » من قبل حين قسم علم الاجتماع إلى فرعين : علم الاجتماع الخاص بالاستقراء وعلم الاجتماع الخاص بالتطور ، انظر كتاب فلسفة « أوجيست كونت » لليڤى بريل ، ترجمة الدكتورين محمود قاسم والسيد بدوى من ص ٢٤٥ إلى ٢٧٥ .

خاص من القوانين الطبيعية التي قد لاتبدو لنا في أول الأمر مقبولة فحسب ؛ بل قد تبدو محتملة جدا للصدق ، لو لم تبرهن التجربة على فسادها ، كقوله : « يرتفع البارومتر لينبئ عن مجيء المطر » . ففي الواقع يكون الهواء أكثر تشبعا ببخار الماء إذا وجب أن تمطر السماء، ويكون تبعا لذلك أكثر ثقلا ، ومن ثم يجب أن يرتفع البارومتر . و « الشتاء هو الفصل الرئيسي الذي يجب أن يسقط فيه البرد » . وحقيقة لما كان الجو أشد برودة في الشتاء كان بديهيا أن يكون هذا الفصل ، على وجه الخصوص ، الفصل الذي يجب أن تتجمد فيه قطرات الماء ، حتى تصبح صلبة في أثناء اختراقها للجو [١] .

فما دام تفسيرنا للظواهر الخلقية يقوم على أساس معرفتنا الوهمية للطبيعة الإنسانية ، وعلى أساس الفرض القائل باتحاد هذه الطبيعة في جميع الأزمان وفي جميع الأماكن فهو شبيه ، دون ريب ، بعلم الطبيعة « المحتمل للصدق » الذي كان يقول به « دالمبير » . وفي الحقيقة لسنا أحرارا دائما في اختيار طريقة البحث ، لأننا إذا أردنا تفسير العقائد والعادات والنظم — ، ولو كانت أشد ما يكون اختلافا عن عقائدنا وعاداتنا ونظمنا — فنحن مضطرون ، في أكثر الأحيان ، إلى إعادة تركيب التصورات والعواطف التي تحققت فعلا في هذه النظم والعادات الأخلاقية والعقائد ، وإلى إعادة تركيبها على أفضل وجه ممكن [٢] . ولكن من الضروري أن نتحقق من صدق هذه الطريقة ، وأن نكملها باستخدام طريقة المقارنة ، أي الطريقة الاجتماعية . أما إذا استخدمت تلك الطريقة وحدها فمن اليسير جدا أن تقودنا إلى الخطأ ؛

---

(١) D'Alembert, par Goseph Bertrand, P. 17 Paris 1889

(٢) يريد بهذه الطريقة طريقة التأمل الباطني « المترجم » .

إذ سوف نستعيض بحالاتنا النفسية عن تلك الحالات شديدة الاختلاف التى ينبغى لنا الكشف عنها . وهذا هو العيب المبدئى فى كثير من التفسيرات التى تبدو « محتملة للصدق » وإن كانت خاطئة ، وفى المهارة البارعة التى تبذل عبثا . فإن تفسير الأساطير بالتأثير الذى تطبعه ظواهر الطبيعة فى نفوسنا شبيه تماما فى عبثه بتفسير تعدّد الزوجات بالميل الطبيعى الذى يدفع الرجل إلى إرضاء نزواته بطريقة سهلة . ولذا يجب أن تثير الحالات العسيرة التى يتبين فيها عجز طريقة المماثلة « السيكولوجية » حذرنا من تلك الحالات التى تبدو فيها هذه الطريقة كافية . ولننظر إلى ما تستطيع أن تمدنا به هذه الطريقة فيما يتعلق بالديانة التوتمية ؟ .

إن علم النفس التقليدى الذى ظل متمسكا بمعنى « الإنسان العام » يثير ، فى حالته الراهنة ، معظم الاعتراضات التى يثيرها هذا المعنى . فهو شبيه بهذا المعنى من جهة أنه مجرّد وغير زمنى ، وهو شبيه به أيضا من جهة أنه يظنّ أن المعنى العام هو ما يجده فى الأشخاص الذين يقعون تحت بصره هنا أو هناك . وهو لايقيم وزنا ما لاختلاف الحضارات أو التاريخ ؛ ومن العسير تقريبا أن يسلم بتلك الفكرة الغامضة القائلة بتطوّر القوى الإنسانية وبتميز بعضها عن بعض شيئا فشيئا . ومع ذلك فالموضوع الذى يدرسه علم النفس التقليدى من نتاج التاريخ إلى حدّ ما فى الأقل . ونحن نجهل إلى أىّ حد يعد نتاجا للتاريخ . ولكن من الأكيد أنه نتاج له إلى حد ليس بالقليل . وهنالك فكرة من أشد أفكار « أوجيست كونت » عمقا وابتكارا ، وهى تلك التى ما زلنا بعيدين عن استنباط جميع نتائجها ، والتى تنص على وجوب دراسة القوى العقلية السامية للإنسان على ضوء التطوّر التاريخى للنوع الإنسانى . ذلك بأن ملاحظة الفرد تكفى فقط فى دراسة الظواهر التى يجب فحصها ، على وجه ،

الخصوص ، من جهة علاقاتها بالظواهر الفسيولوجية السابقة أو المصاحبة لها (إحساس — إدراك — لذات وآلام عضوية ، وهلم جرا) . ولكن نظرية الوظائف السامية (خيال : لغة ، ومختلف صور الذكاء) تقتضى ، ضرورة ، استخدام الطريقة الاجتماعية .

وإذن فربما يكون من المجدى أن نعكس الطريقة المستخدمة حتى الآن فى دراسة نمو هذه الوظائف ، وأن نفعل ذلك كلما استطعنا إليه سبيلا . فبدلا من الاستعانة بعلم النفس المتداول لتفسير الظواهر الاجتماعية الماضية نجد أن المعرفة العلمية — أى المعرفة الاجتماعية — قد تزودنا شيئا فشيئا بعلم نفس أكثر مطابقة لمختلف الصور الحقيقية للإنسانية الراهنة والغابرة . وإذا اكتفينا بذكر مثال واحد وجدنا أن الدراسة العميقة للطقوس والمعتقدات فى الديانات البدائية . وللعادات الخاصة بالزواج أو الأشياء المحرمة ، تفضى بنا إلى صور من الخيال والتركيب والحكم والاستدلال يجهلها علم النفس الحاضر جهلا تاما . حقا إن هذه الصور غير موجودة لدينا . ولكن مما لاريب فيه أن هذه الصور ، أو صور أخرى مثيلة بها ، قد وجدت لدى أسلافنا الأول . وربما اهتدى التحليل الدقيق إلى آثار هذه الصور فى أعماق نفوسنا .

فإنا نستخدم ، منذ طفولتنا الغضة الأولى ، لغة شديدة التجريد والتمييز بين المعانى ، وسرعان ما تزداد الأمور تعقيدا عندما نستخدم الحروف الهجائية والرسم إلى جانب هذه اللغة . فنحن نشكل إذن ، على نمط واحد ، ونؤخذ بعادات عقلية وبصور من الخيال وبضروب من ترابط المعانى وعدم ترابطها ، وبصنوف من الاستدلال التى لا يمكن فصمها عن اللغة . وهكذا نكاد نعجز ، فى أى مجهود نبذله ، عن استعادة الحالات العقلية العادية لدى الناس الذين ليست لهم نفس العادات

اللغوية والمنطقية التى لدينا . ومع هذا تدل جميع الشواهد الظاهرية على أن هذه العادات قريبة العهد . وكم من عصور عاش السابقون فيها دون هذه العادات ! وأىّ آثار خالدة مع الزمن كان من الضرورى أن يتركها عصر ما قبل التاريخ — ذلك العصر الطويل — فى عقل الإنسان فى العصور التاريخية !

ويرى « أوجيست كونت » أن الفلاسفة قد وقعوا فى هذا الخطأ المشترك ، حينما شغلوا بمنطق الألفاظ وحده تقريبا . ولما كنا مزوّدين بهذه الألفاظ كان هذا المنطق أفضل منطق نستطيع فهم وظيفته وعملياته . ونحن نراه مطبقا فى نشأة العلوم . ولكن يوجد وراء منطق الألفاظ منطق الصوَر ، وهو أبعد غورا منه . وإذا كان أبعد منه عن الشعور فهو أشدّ قوة منه . ويوجد أخيرا وراء منطق الصور منطق العواطف . ولا شك فى أن هذا المنطق الأخير قديم كالنوع الإنسانى نفسه [1] . وهو لايعبر عن نفسه بالمعانى الكلية المحددة أو بالألفاظ الشعورية ولكنه منبع فطرى طليق للسلوك . ولا نستطيع دراسة هذين المنطقين الأخيرين فى أنفسنا أو لدى معاصرينا . فإن غلبة منطق المعانى العامة التى تكاد تسيطر علينا وحدها (فإننا نتلفظ داخليا بأفكارنا ، ولو لم نعبر عنها) تقف عقبة كأداء فى سبيل دراسة المنطقين الآخرين . ولكن ديانات المجتمعات المنحطة وأخلاقها ونظمها تتيح لنا ، فى كثير من الأحيان ، أن نصعد إلى تصوّراتها وعواطفها الاجتماعية . ونستطيع أن نجد فيها شيئا من منطق الصور الخيالية ومن منطق العواطف الذى يقود أعضاء هذه الجماعات إلى نتائج ، أى إلى ضروب من السلوك يحار لها منطقنا ويعجز عن تفسيرها . ومع ذلك فهى ضرورية أيضا فى نظرهم ضرورة نتائج القياس فى أعيننا .

---

(١) انظر الترجمة العربية لكتاب « فلسفة أوجيست كونت » ص ٢١٤ — ٢٢٤ .

فصحيح بهذا المعنى أنه لايمكن فصل علم الاجتماع فى مختلف فروعه — دينيا كان أم خلقيا أم تشريعيا الخ — عن علم النفس. فعلم النفس العامّ المجرّد الذى يتخذ الحياة العقلية « للإنسان » الحاضر موضوعا له ليس هو العلم الذى ينير الطريق أمام فروع علم الاجتماع ؛ لأنه لايزوّدنا إلا بتفسيرات لها صورة الحقيقة ، لكنها فاسدة فى أغلب الأمر. وعلى العكس من ذلك سيلقى تقدم علم الاجتماع الجديد بهذا الاسم أضواء على الوظائف العقلية البدائية ، تلك الأضواء التى لايمكن الحصول عليها بوسيلة أخرى [١]. ولما كانت المعرفة التى يزوّدنا بها علم الاجتماع عن الخيال والتصورات الاجتماعية ونظام الأفكار والعقائد تتصل بأقدم ما يمكن معرفته عن طريقة استخدام هذه الوظائف فمن الممكن أن يصبح هذا العلم يوما ما نافعا كل النفع فى تفسير وظائفنا العقلية العليا تفسيرا علميا ؛ وهى تلك الوظائف التى تعد فى حالتها الراهنة شديدة التعقيد وشديدة الغموض.

ونقول فى خاتمة الأمر إن معرفتنا الوهمية « للطبيعة الإنسانية » العامة من الوجهتين الأخلاقية والعقليـة قد قضى عليها بأن تتخلى عن مكانها لعلم نفس مختلف كل الاختلاف [عن علم النفس المألوف]. وسيعتمد هذا العلم الجديد على التحليل الصبور الدقيق المنهجى للعادات الخلقية والنظم التى تجسدت فيها العواطف والأفكار لدى مختلف المجتمعات الإنسانية التى توجد الآن ، أو التى تركت لدينا آثارا يمكن تفسيرها. ومع أن علم الاجتماع لم يشرع فى هذا التحليل إلا منذ عهد قريب جدا فقد انتهى إلى نتائج علمية أكيدة. فهو يرينا ، بطريق المقابلة ، إلى

(١) انظر الترجمة العربية لكتاب « مقدمة فى علم النفس الاجتماعى » القسم الثانى.

أيّ حدّ تعتبر فكرة « الإنسان » العام التى قنع بها علم النفس وعلم الأخلاق النظرى حتى عصرنا الحاضر فكرة مفتعلة ومجدبة . أضف إلى هذا أنه يفسر لنا لماذا قنع بها هذان العلمان ، و[يذكر لنا] السبب الذى حال دونهما ودون الوقوف على وجه النقص فيها . ذلك بأن هذه الفكرة ترتبط على نحو شعورى إن قليلا أو كثيرا بعقائد دينية يجدها علم الاجتماع فى كل مكان تقريبا . وهى الفكرة القائلة بوجود مبدأ روحى يعيش فى البدن ويبقى بعده ؛ والإيمان بأن هذا المبدأ من أصل ربانى وهلم جـرّا [١]. ولم تكن ثمة حاجة قاهرة إلى دراسة الظواهر النفسية دراسة علمية مادامت هذه الآراء الروحية مسيطرة ؛ وكان يبدو أن التفكير النظرى الجدلى وحده كافيا ، وأنه نهائى أيضا . ولذا فكما أن المذاهب الأخلاقية النظرية تحتفظ بقيمتها على أنها وثائق ، وسيستخدمها عالم الاجتماع فيما بعد لكى يقرّر أىّ فكرة كان مجتمعنا يكوّنها لنفسه عن العلاقات المتبادلة بين أعضائه ؛ كذلك سيظلّ علم النفس المجرّد الميتافيزيقى — الذى يتخذ الوظائف العامة للنفس الإنسانية موضوعا له — كدليل على الطابع العقلى المزعوم الذى تتشكل به بعض عقائد حضارتنا .

ويغلب على الظنّ أن وحدة التركيب العقلى فى النوع الإنسانى ستزداد وضوحا كلما نما علم النفس العلمى فى نفس الوقت الذى يتقدم فيه علم الاجتماع (وهذان العلمان يتبادلان العون فيما بينهما) . وستتضح هذه الوحدة بسبب وجه الشبه الذى يفجأ النظر بين العمليات العقلية

---

(١) يسلك هنا « ليفى بريل » سلوكا ينتقصه وينقده فى موطن آخر ؛ لأنه يحاول التشكيك فى وجود النفس دون أى دليل . هذا إلى أنه يعترف منذ لحظة واحدة أن كل العقائد الدينية تؤكد وجود الروح ؛ فى حين أنه لا يجرؤ على تأكيد أن العلم الوضعى ينقض وجهة النظر الدينية . فى الجملة نرى أنه أسير عقيدة غريبة لا تعتمد على أى أساس علمى ، فى الوقت الذى يريد فيه تحرير العلم من سيطرة بعض العقائد « المترجم » .

المعقدة التي وجدت لدى مختلف أجزاء الإنسانية التي لاتربطها صلة ظاهرية : نفس تكوين الأساطير ، ونفس الإيمان بالأرواح ، ونفس الأساليب فى السحر ، ونفس تكوين الأسرة والقبيلة . ولكن إذا ثبت وجود هذه الوحدة فستظل ، مع هذا ، مختلفة عن تلك الوحدة التي يسلم بها سلفا المبدأ الذى نقدناه . فإن هذه الوحدة الأخيرة ، وهى إجمالية ومجردة إلى حد كبير ، كانت تؤكد التشابه العميق بين أفراد البشر دون دليل ، وكان لايمكن استخدامها إلا فى تفكير نظرى جدلى وشكلى . أما الوحدة الأولى فستكون ، على عكس ذلك ، نقطة ينتهى إليها الفحص العلمى الدقيق لمختلف الصور الحية للإنسانية الراهنة والماضية ، وهى تلك الصور التي يمكن الكشف عنها بوسائلنا العلمية . ولن تختلط هذه الوحدة بالوحدة السابقة ، كما أن « مذهب الطاقة » الحديث [1] ، وإن كان يسلم بوحدة القوة على الرغم من اختلاف مظاهرها ، فإنه لايختلط بالآراء الطبيعية القديمة التي كانت تفسر جميع ظواهر الطبيعة بمبدأ وحيد كالنار أو الماء أو الهواء .

— ٢ —

المبدأ الثانى : تؤلف محتويات الضمير الخلقى وحدة متجانسة ومتضامنة الأجزاء — نقد هذا المبدأ — . النزاع بين الواجبات . التطور التاريخى لمحتويات الضمير الخلقى — طبقات متراكمة على غير نسق — . واجبات ونواهى ترجع إلى أصول وتواريخ مختلفة .

يجب على المذاهب الأخلاقية النظرية — والمعيارية قبل كل شىء — أن تكون على وفاق مع الضمير الخلقى المعاصر لها . وهى تخضع دائما

(١) انظر فصل مناهج البحث فى العلوم الطبيعية بكتاب المنطق الحديث ومناهج البحث ، محمود قاسم الطبعة الثانية ، صفحة ٢٦٦ .

فى الواقع — كما رأينا — للشروط الجوهرية لهذا الاتفاق . ومن جانب آخر ، لما كانت تزعم أنها مذاهب منظمة وأنها تستنبط نظريتها بأسرها من مبدأ وحيد ، أو فى الأقل من أصغر عدد ممكن من المبادئ ، فقد زعمت أن الضمير الخُلُقى ينطوى ، هو على نفسه ، على أكمل نظام . ولكنها لم تنص على هذا الأمر صراحة ، ولم تبرهن عليه بصفة خاصة . وذلك هو المبدأ الثانى فى المذاهب الأخلاقية النظرية التى ترى أن للضمير الخلقى عند الإنسان وحدة تتضامن أجزاؤها ، ونوعا من الغائية الذاتية التى يمكن تشبيهها بالغائية الداخلية عند الكائنات الحية . وبناء على هذا المبدأ ، توجد علاقات منطقية لايرقى إليها الطعن بين الأوامر التى يمليها الضمير الخلقى . ولهذه الوحدة المتسقة فى الضمير الخلقى ما يقابلها من وحدة منظمة فى الأخلاق النظرية . مثال ذلك أن « كانت » عندما تساءل : « إذا ما كان المجهود الفلسفى لإنشاء نظرية فى الأخلاق مجهودا مجديا حقا ، أو إذا كان يكفى أن نطمئن إلى صوت الضمير » ، فإن الجواب الوحيد الذى ذكره على هذا السؤال كان خشيته من ضروب السفسطة ، ومن صعوبة سماع هذا الصوت ، وحده دون غيره فى جميع الظروف . وحينئذ فهو يسلم ، دون أى تردد ، بأن أوامر الضمير تكوّن بفطرتها وحدة متسقة اتساق مذهبه الأخلاقى تماما . كذلك تتضمن المذاهب التجريبية هذا المبدأ نفسه ، أى أنها تقدم نفسها كمذاهب ؛ مع أنها تزعم ، فى آن واحد ، أنها تعرض ما تكشفه لها التجربة فى نفوسنا . والواقع أننا إذا اقتصرنا على فحص الضمير الخلقى نفسه لم نجد ما يدعونا إلى عدم الثقة بهذا المبدأ . فليس فيه شىء يخدش الضمير الذى يشعر بأنه متجانس ومتسق . فكل ما يبدو كواجب خلقى يتشكل ، لهذا السبب نفسه ، بنفس الطابع المقدس (الذى يتصف به

الضمير .) ومن ثم يبدو أنه يرجع إلى نفس المصدر ، وأنه جزء من وحدة بعينها .* وهذه الخاصية شديدة الوضوح جدا إلى درجة أن بعض الفلاسفة استطاع أن يؤكد وجود حقيقة متميزة ومستقلة عن كل ما عداها من الحقائق . وهى مجموعة الأمور الخلقية (مملكة الغايات لدى « كانت ») . ففى خدش الضمير فى نقطة واحدة ما يدعو إلى ثورته بأسره . ومهما يكن الجزء الذى يخدش فيه فسرعان ما يقوم الضمير كله برد فعل ، وعلى نحو يكاد يكون فعلا منعكسا ، حين يمتد إليه أثر العدوى امتدادا مباشرا .

وسنفحص فى موطن آخر الأسباب الاجتماعية لهذه الظاهرة المهمة . ويكفى أن نقول هنا : إنه من الطبيعى أن تعبر هذه الظاهرة عن نفسها من الناحية العقلية باعتقاد أن للضمير الخلقى وحدة متسقة الأجزاء . ولكن إذا فحصنا هذا المبدأ من وجهة النظر الموضوعية ، بدلا من أن نستجوب الضمير الخلقى الذى لايستطيع أن يوجه النقد لنفسه ، فمن العسير أن يحتفظ هذا المبدأ بوجوده . وحقيقة ما أبعد محتويات الضمير الخلقى عن أن تظل ثابتة . فهى تتغير ببطء شديد فى بعض الحالات ، لكنها تتغير على كل حال . فتستبعد منها بعض العناصر القديمة بالتدريج ، وتحاول عناصر جديدة أن تنضم إليها . ولايتم هذا التغير دون اصطدام ودون أن تتناحر الميول المتضادة ، للإبقاء على بعضها ولاستبعاد بعضها . وهذا هو السبب الأول الذى يدعونا إلى الظن بأن انسجام الضمير انسجام ظاهرى ، بدلا من أن يكون حقيقيا . أما السبب الثانى فهو أنه يحدث دائما فى جميع العصور ضروب من النزاع بين الواجبات ، وأن تجد للضمير مشاكل عسيرة . وأحيانا تكون هذه المشاكل مؤلمة محزنة ولامخرج منها . ولكن المبدأ المسلم به ضمنيا — وهو

القائل بأن الضمير الخُلقى يكوّن وحدة كاملة متجانسة — قد استبعد أفضل تفسير يمكن قبوله لهذه الظواهر . وقد حاول أصحاب النظريات الأخلاقية ، الذين اضطروا إلى الانشغال بمشكلة تضارب الواجبات ، تفسير هذه الظواهر بأسباب خارجية . فكثيرا ما يرجعون هذا النزاع إلى وجود ظروف لايملك المرء من أمرها شيئا ، أو إلى تعارض بين الواجبات العادية والالتزامات التى تترتب على خطأ سابق يشعر الإنسان بوجوب إصلاحه . لكن سرعان ما نستطيع تفسير معظم ضروب هذا النزاع بين الواجبات تفسيرا « طبيعيا » جدا عندما نقلع عن هذا المبدأ . فهذه الضروب من النزاع تنجم عن التناقض الداخلى فى الضمير الذى تلحّ عليه وتمزّقه واجبات يضادّ بعضها بعضا ، وتوجد فيه فى آن واحد ، ويصارع بعضها بعضا (وهذا هو السبب فى أن هذا النزاع كثيرا ما يبدو بمظهر العنف) .

وهنا يجب أيضا أن نستعيض عن الدراسة المجرّدة « للإنسان العام » بالتحليل العلمى الدقيق للإنسان الذى يوجد حقيقة ، ويحيا فى مجتمع حاضر أو غابر . وسرعان ما تظهر لنا واجباته الخلقية ، كما تظهر لنا عقائده وعواطفه وتصوّراته ، على أشدّ ما تكون من التعقيد ؛ وليس ثمة ما يؤيد لنا سلفا أن هذا التعقيد يخفى وراءه تفكيرا منطقيا ، أو أنه يمكن إرجاعه إلى بعض المبادئ الموجهة [للسلوك] .

ومن هذه الوجهة لاتكوّن مجموعة الأمور — التى تبدو واجبة أو محظورة على الإنسان فى حضارة معينة وفى عصر معين — وحدة متجانسة بحال ما . وبدلا من أن نجد وجه شبه بين هذه المجموعة وبين الغائية الداخلية لدى الكائنات الحية سنجد ما يدعونا ، من باب أولى ، إلى محاولة البحث عن وجه شبه بينها وبين العالم غير العضوى . فعلى الرغم

من الشعور بالتجانس الذى ينصبّ على جميع محتويات الشعور تبدو مجموعة الأوامر والنواهى فى نظر الطريقة التحليلية الاجتماعية كنوع من العناصر المختلفة المكدسة ، أو تبدو على الأقل ، كطبقات متراكمة بعضها فوق بعض على غير نسق من الأساليب العملية والأوامر والقواعد التى تختلف عصورها ومصادرها اختلافا كبيرا جدا . فيرجع تاريخ بعضها إلى زمن تاريخى سحيق ؛ بل ربما رجع إلى عصر ما قبل التاريخ ، ونعنى بها تلك الأساليب التى تربطنا رباطا وثيقا بمختلف المجتمعات الإنسانية التى اندثرت ، دون أن تترك وراءها آثارا أخرى . وهى أكثر عددا مما قد نظن . فدارسو التقاليد الشعبية يذكرون عددا يدعو إلى العجب من مثل هذه العادات العملية التى لاتزال موجودة فى أوربا وفى الريف ؛ فى حين أن التقاليد التى تفسرها قد امحت من الأذهان تماما . وبعضها أقرب عهدا من ذلك ، وهى التى نعلم فى أىّ عصر تطرّقت إلينا . ويمكن القول على نحو مّا بأنها اكتست بغبار من التقاليد ، ذلك الغبار الذى يدل على الوقار . ويتفق بعضها اتفاقا تاما مع آراء عصرنا وعقائده. وأخيرا توجد طائفة خاصة من العادات التى أثارتها النظريات الجديدة ، أو دعت إليها ، فى أكثر الأحيان ، النظم الاجتماعية الآخذة فى النموّ . وتؤثر هذه الطائفة الأخيرة كمعاول هدم أو كعوامل تجديد ، وأحيانا تعمل على التقدم . وليس لهذه المجموعة — أو بالأحرى ليس لهذه العناصر المكدسة — وحدة أخرى غير وحدة الضمير الذى يوجد فعلا ، والذى يحتوى عليها ويدافع عنها . وتختلف العناصر التى تدخل فى تركيب هذه المجموعة إلى أكبر حدّ ممكن . فلماذا استطاع أحد الواجبات أن يبقى على الزمن ؛ فى حين أن واجبا آخر متصلا به قد اختفى ؟ ولا تنفك هذه العناصر التى تختلف مصادرها أشدّ اختلاف عن النضال فيما

بينها ، على الرغم مما يبدو من تجانسها . فإذا كانت الظواهر الخلقية شديدة الصلة بمجموعات[1] الظواهر الاجتماعية الأخرى . وإذا كانت هذه المجموعات تتطوّر أفليس من الواجب أن تتطوّر الظواهر الأخلاقية في الوقت نفسه ، وأن يتطوّر الضمير بتطوّرها ؟ ولكن هذا التطوّر لا يتمّ دفعة واحدة ؛ إذ لا سبيل إلى تجنب ضروب المقاومة والنضال .

وماذا عسى أن نجد لو حللنا ، بالإجمال ، محتويات ضمير خلقي في عصر يتصف بأكبر قدر من الاستقرار النسبي كضمير أحد النبلاء الفرنسيين في القرن الثالث عشر ؟ إن هذا الضمير يحتوي على عناصر من أصل جرماني ترتبط بعقائد وعادات الشعوب المتبربرة التي احتلت بلاد « الغال » قبل ذلك بعدة قرون . كذلك يحتوي على عناصر من أصل مسيحي أي شرقي ، وهي تلك العناصر التي تتصل اتصالا وثيقا بعقيدة وطقوس الكنيسة الكاثوليكية التي انضم إليها تباعا كل من « الغال » الرومانيين والمتبربرين . كذلك نتعرف في هذا الضمير على عناصر إغريقية — لاتينية فرضت نفسها على المنتصرين ؛ في حين أن جزءا من الشعب القديم ما زال محتفظا بوجوده في هذا القطر . وقد أدى هذا المزيج إلى أخلاق نسميها أخلاقا إقطاعية أو أخلاقا فروسية ، وهي التي ترجع بعض طلاوتها ، في الأقل ، إلى تمييزنا بين العناصر المتباينة التي اجتمعت في هذه الأخلاق ، دون أن تمتزج فيما بينها امتزاجا تاما .

ومن الأكيد جدا أن أخلاقنا الراهنة ستكون مصدر متعة — وسط بين المتعة الجمالية والمتعة التاريخية — لأحفادنا الصغار الذين ستختلف

---

(١) كلمة مجموعة [Série] أحد مصطلحات اللغة التي استخدمها « كونت » في علم الاجتماع ، وسنستخدمها للدلالة على مختلف أنواع الظواهر الاجتماعية : ظواهر اقتصادية ، دينية ، خلقية ، تشريعية وهلم جرا . المؤلف .

أخلاقهم اختلافا محسوسا عن أخلاقنا . ولو شئنا لاستطعنا الحصول على هذه المتعة منذ الآن ، إذا أغفلنا موقتا عواطف الاحترام والإخلاص التي تدعونا إلى تقديس محتويات ضميرنا الخلقي ، وإذا بحثنا عن النشأة الاجتماعية لجميع الواجبات التي يفرضها علينا هذا الضمير . وقد عرض «دى جروت» هذه النشأة فيما يتعلق بالضمير الخلقي لدى «الرجل الصيني» وكان ذلك في كتابه الجدير بالإعجاب وعنوانه « النظام الديني في الصين » [١] . فهو يرينا على نحو أشدّ ما يكون بداهة بأي تطوّر اجتماعي وعقلي تطرقت معظم الواجبات الأخلاقية ورسخت أصولها في ضمير الرجل الصيني ، تلك الواجبات التي لن يرغب الصيني في وقتنا الحاضر بحال ما أن يخلّ بها ، ولو كان عاجزا عن تبريرها . وهل لأحد أن يشك في إمكان القيام بتحليل مماثل للضمير الخلقي الغربي ؟ فهل نحكم على الأفعال التي نشعر بوجوب القيام بها ، أو الامتناع عنها ، بأنها واجبة ، أو محظورة لأسباب نعرفها ، وأنها تقوم على أساس منطقي ؟ ليس من الممكن تأكيد هذا الأمر في جميع الحالات . وكثيرا ما تفسَّر هذه الأفعال ببواعث لاصلة بينها وبين أصلها الحقيقي . وقد لوحظ ذلك مرارا فيما يمسّ بعض الواجبات الخاصة وهي ، العادات الاجتماعية وضروب العرف . وسلوكنا العملي شبيه في ذلك بقواعد الإملاء . فالرجل العادي يعتقد اعتقاد التقيّ الورع أن هذه القواعد جميعها تقوم على مبادئ يحترمها لذاتها ، حتى في أشد ضروبها الغريبة شذوذا . ولكن مؤرّخ اللغة يعلم مدى الخلط والخطأ والآراء الفاسدة والاتجاهات المختلفة التي ساهمت في تكوين القواعد الإملائية التي تحترم إلى هذا الحد .

فإذا أردنا فهم التفاصيل الحية لضميرنا الخلقي في الوقت الحاضر ،

---

(1) De Groot. The Religious System of China

أى فهم الأشياء التى يأمر بها ، والأشياء التى ينهى عنها ، فإنه ينبغى لنا أن نرجع إلى ضمير الأجيال التى سبقتنا مباشرة . ولكى نفسر هذا الضمير الأخير ينبغى لنا أن نصعد ، مرة أخرى ، نحو أجيال أبعد عهدا ، مع مراعاة المؤثرات الطارئة التى يزداد عددها وتشابكها كلما لاحظنا عصورا أكثر امتدادا (أسباب ديموجرافية[1] وسياسية واقتصادية وهلم جرّا) وبالتدريج تتسع حتى تنتهى إلى عصر ما قبل التاريخ . لقد كان « ليبنز » يقول إن تحليل جزء من الحقيقة يفضى بنا إلى مالانهاية له . ومن الممكن أن نقول ذلك أيضا بصدد تحليل الضمير الخلقى لدى الفرد ، مهما يكن من شأن هذا الضمير ، ولن نكون أقلّ مراعاة للحقّ من « ليبنز » .

حقا إن الطريقة الجدلية لاتتطلب مثل هذا المجهود ، فإنها تظنّ أن مجرّد التأمل القائم على النقد ، أو مجرّد التفرقة بين المعانى ، يكفى فى تحليل الضمير الخلقى تحليلا مرضيا . لكن هذا التحليل المجرّد تماما يلتزم فقط وجهة النظر التى تدرس الأشياء فى حالة الاستقرار والثبات . فيظل إذن بعيدا جدا عن استقصاء جميع العناصر فى موضوع معقد إلى أقصى حدّ ، وهو الموضوع الذى لايمكن فهمه إذا ضربنا عن التاريخ صفحا . أضف إلى هذا أن التحليل لايلحظ أن محتويات الشعور مزيج من العناصر المختلفة . فالضمير يبدو لنفسه متجانسا ، والتحليل يسلم بأنه كذلك . ولكن هذه الوحدة المتجانسة تنفجر ، إذا أصبح هذا التعبير ، على نحو بديهى لاسبيل إلى مقاومته عندما ننظر إلى الأشياء من جهة تكوينها ، أى عندما نستخدم الطريقة الاجتماعية الملائمة .

وحينئذ ليس المبدأ الثانى أمتن أساسا من المبدأ الأوّل . وبانهيار هذين المبدأين تنهار فكرة « علم الأخلاق النظرى » الذى يتضمنهما .

---

(١) خاصة بالشعوب .

زد على ذلك أن هذين المبدأين متضامنان فيما بينهما ، وهما وليدا حاجة بعينها . فإذا وجب فى نفس الوقت أن يُصدر علم الأخلاق أوامره وأن يبرّرها تبريرا عقليا ، وإذا وجب أن يكون علما معياريا ونظريا فى آن واحد فمن الواجب أن تكون أوامره قوانين فى الوقت نفسه . ومن هنا نشأ ذلك المعنى الكلى الهجين المبهم ، وهو « القانون الخلقى » الذى يقترب بمظهره النظرى من القانون الطبيعى ، وبمظهره المعيارى من القانون بمعناه الاجتماعى والتشريعى . ويحتاج هذا المعنى الكلى فى نشأته إلى مبدأين سبق أن بينا فسادهما . فلكى تسمو الأوامر إلى مرتبة « القانون الخلقى » يجب أن تبدو كما لو كانت ذات قيمة عامة بالنسبة إلى جميع الأزمان وجميع الأمكنة . وإذن يجب من جانب أن تكون علاقتها بالطبيعة الإنسانية ، التى ينظر إليها بصفة عامة ، علاقة بديهية ، وذلك على نحو يفرض معه الواجب نفسه على جميع الناس الذين يوجدون أو سيوجدون دائما (وهذا هو المبدأ الأول .) ويجب من جانب آخر ، أن يبدو القانون الخلقى وجميع نتائجه — أى مجموعة القوانين الخلقية لو فضلنا هذا التعبير — بمظهر كائن متضامن الأجزاء لايتوقف أى جزء من أجزائه على الظروف المحلية أو العرضية . ومعنى ذلك أنه يجب أن يكون المرء عاجزا عن بيان التكوين التاريخى للواجبات [الخلقية] ولطبقات الرواسب المتتابعة التى خلفتها هذه الواجبات وراءها ، والتى لايمكن التوفيق بينها فى كثير من الحالات (المبدأ الثانى) . وهذا فى الأقل أحد مصادر هذا المجهود المتجدد دائما فى تاريخ الفلسفة لجعل الأخلاق علما قياسيا على غرار العلوم الرياضية التى تنطوى على هــذا العموم وعلى هذه الوحدة المنظمة اللذين طالما حاول الفلاسفة تحقيقهما . ولكن

الكارثة هي أن العلوم الرياضية لاتحتوى على مبادئ تشبه المبادئ التي تتضمنها المذاهب الأخلاقية ، ولو شبها قليلا .

— ٣ —

فائدة المذاهب الأخلاقية النظرية على الرغم من فساد مبادئها — . الوظيفة التي أدتها — : كان علم الأخلاق القديم أكثر حرية وتحررا من الأفكار الدينية الخفية من المذاهب الأخلاقية الفلسفية لدى المحدثين حتى القرن التاسع عشر — . وهنا لم يؤد عصر النهضة إلى جميع نتائجه — رد فعل فى نهاية القرن الثامن عشر — . النجاح الظاهرى لهذه الحركة وعجزها فى النهاية — .

قد بدا لنا ، بعد فحصنا لعلم الأخلاق النظرى كما يتصوّره الناس عادة ، وبعد دراستنا لتعريفه ومناهجه ومبادئه ، أن هذا العلم عاجز عن الوقوف على قدميه . لأن فكرة وجود علم نظرى ومعيارى فى آن واحد فكرة مستحيلة التحقيق ، فضلا عن القول بأنها تنطوى على التناقض ؛ إذ تعتمد الطريقة التى تستخدمها المذاهب الأخلاقية النظرية على جدل القدماء أكثر من اعتمادها على أساليب البحث العلمى لدى المحدثين . ولايمكن أن تؤدى إلا إلى استنباطات تكاد تكون بأسرها استنباطات لفظية . وأخيرا فإن المبادئ التى تقوم على أساسها فكرة الأخلاق النظرية لاتستطيع مقاومة النقد . وتحتوى فكرة القانون الخلقى — تلك الفكرة الغامضة — على عناصر تميل إلى التفرّق بعضها عن بعض . وهذا هو السبب فى أننا سنرى أنه سيستعاض ، شيئا فشيئا ، عن هذا العلم المزعوم الذى يعدّ نظريا ومعياريا فى آن واحد ، بعلم أو بالأحرى بعدة علوم تدرس الحقيقة الخلقية الواقعية بطريقة موضوعية . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى سنرى ظهور تطبيق عملى قائم على أسس عقلية ، أو فنّ يفيد من الكشوف التى تصل إليها هذه العلوم .

فهل لنا أن نستنبط من ذلك أن محاولات الفلاسفة لإنشاء علم أخلاق نظرى كانت غير مجدية . وأنهم قد أنفقوا مجهودهم عبثا ؟ ليس الأمر كذلك البتة . فقد قيل إن أىّ مجهود يبذل لفهم العالم ولفهم أنفسنا ليس بأسره مجهودا عبثا . وقبل أن تصل العلوم إلى صورتها النهائية [نراها تمرّ بحالات ناقصة إن قليلا أو كثيرا . ولا شكّ فى ضرورة مرورها بهذه المراحل . فكيمياء الشعوذة [فن الخرافة] تسبق علم الكيمياء ، ويأتى علم التنجيم قبل علم الفلك — ذلك حق ؛ لكن يجب أيضا أن نتأكد صراحة من صدق هذه الفكرة شديدة العموم فى كل حالة معينة . وربما كان من الغلوّ فى التفاؤل أن نرجع إليها كما لو كانت قانونا يقينيا . فمن الممكن التسليم بأن بحوث المنجمين لم تكن خلوا من الفائدة بالنسبة إلى علماء الفلك الذين جاءوا بعدهم . ولكن بلاد الإغريق أنتجت ، فى العصر القديم ، علماء فلك لم يكونوا منجمين . ومن اليسير أن يتصوّر الإنسان تطورا لعلم الفلك الذى لم يعرف التنجيم بين « هيپارك » [1] وبطليموس » [2] من جهة ، وبين « قوبرنيق » [3] و « كپلر » [4] من جهة أخرى . وليس هناك ما يدلّ مبدئيا على أن العقل الإنسانى يتورّط فى سبل مسدودة لايستطيع الخروج منها ، أو ينتهى إلى الخروج منها بعد ضياع وقت طويل ، ودون أن يفيد شيئا سوى تجنب هذه السبل فى المستقبل .

ولم يكن « علم الأخلاق النظرى » إحدى هذه السبل المسدودة ؛ بل الأمر على العكس من ذلك . إذ لما لم يكن ممكنا ، فى ذلك الحين ، أن يوجد علم بمعنى الكلمة للظواهر الخلقية (أى علما موضوعيا وغير مغرض) كان من الأفضل أن يشغل مكانه بتفكير نظرى يحاول أن

---

(1) Hipparque (2) Ptolémée (3) Copernic (4) Képler

يكون عقلياً وفلسفيا . ولقد قال « كونت » بقوّة : إنه يجب علينا أن نعترف بفضل الرجال السابقين (وهم القسس فى نظره) الذين أخذوا يبحثون عن تفسير للظواهر الطبيعية . وليس من المهمّ أن هذا التفسير كان — طوال قرون عديدة — تفسيرا خياليا محضا وصبيانيا ؛ بل مضادا للمنطق . فقد كان لهذا التفكير فائدة رئيسية عندما نمّى فى الأذهان حاجة عقلية إلى التفسيرات النظرية . وقد خرجت الميتافيزيقا [1] شيئا فشيئا من النظريات الدينية الخاصة بنشأة الكون . وفيما بعد وجدت ظروف مواتية سمحت بأن تنمو « الفيزيقا » [علم الطبيعة] فى ظلال الميتافيزيقا لكى تنفصل عنها فى نهاية الأمر [2] . وهذه ظاهره جديرة كل الجدارة بالملاحظة ؛ لأن الشعوب التى لم تعرف الميتافيزيقا العقلية لم تعرف أيضا « الفيزيقا » العلمية . إن علمنا الناشئ الخاص بالطبيعة يبجّل الميتافيزيقيين الإغريق ، باعتبار أنهم الجدود الأول الذين يدين لهم بوجوده . وبالمثل ربما لم يكن من الممكن أبدا أن يولد علم حقيقى خاص بالظواهر الخلقية دون الفلاسفة (وهم ميتافيزيقيون فى معظم الأمر) الذين أنشأوا المذاهب الأخلاقية أو « علم ما وراء الأخلاق »[3] . وليس الفضل فى هذه الحال أقلّ شأنا ، وليست الخدمات التى أسديت أقل أهمية .

بل ربما كانت الخدمات الأخيرة أكثر ضرورة . فمما لاريب فيه أنه لم يكن بد من انقضاء زمن طويل حتى تختفى العناصر الصوفية والعاطفية والدينية تماما من الفكرة العلمية عن « الطبيعة » المادية .

---

(١) علم ما وراء الطبيعة .

(٢) انظر الترجمة العربية لكتاب « فلسفة أوجيست كونت ص ٤٣ » المترجم » .

(٣) Métamorale

وهناك حضارات متقدمة جدا لم ينته فيها هذا العمل قط ، كما هو الشأن فى حضارات الصين والهند . أما الإغريق فقد أسسوا الميتافيزيقا ، وعلم الطبيعة على أسس عقلية محضة ، على الرغم من تأليههم للطبيعة . لكن لما أصبح الأمر خاصا بالطبيعة الخلقية توقعنا أن يتعثر هذا التطوّر فى الوصول إلى غايته ، وأن يسير ببطء شديد ؛ إذ يبدو أوّلا أن الظواهر الخلقية ، التى تخضع بوضوح لإرادة الإنسان ، تتضمن عنصرا غير محدود ، ولا يمكن حصر نتائجه عدًّا ، إذا جاز لنا هذا التعبير . وثانيا ترتبط القواعد الموجّهة للسلوك ، على نحو أشدّ ما يكون قوّة واطرادا ، بالتقاليد التى أخذت عن السلف وبالمعتقدات الدينية . وهى لاترتبط بعناصر صوفية ودينية وعاطفية فحسب ؛ بل تمتزج بهذه العناصر امتزاجا شديدا ، ويبدو أنها تدين لها بأكبر نصيب من سيطرتها على النفوس وأكثره دواما .

فليس بعجيب إذن أن المجهود الفلسفى لتفسير الظواهر والقواعد الأخلاقية تفسيرا عقليا قد ظلّ ، مدة طويلة ، وما يزال مرتبطا بعناصر غير عقلية : وما كان من الممكن اتخاذ موقف علمى فى هذه الدراسة إلا فى وقت متأخر جدا . وكان من الضرورى أن تتمّ سلسلة طويلة من التحوّلات المتتابعة التى نشهد آخر حلقاتها دون ريب . وكما أن علم الطبيعة قد احتفظ خلال عصور طويلة بآثار الميتافيزيقا التى أدت إلى وجوده ؛ كذلك لم تتميز الدراسة العقلية للحقيقة الخلقية عن علم ما وراء الأخلاق إلا على نحو بطىء . أضف إلى هذا أن الخط البيانى الذى يدلّ على هذا التطوّر ليس بسيطا ، ولا يدل بالتأكيد على تقدم متواصل . وبناء على ما يقضى به معظم المؤرّخين كان علم الأخلاق القديم فى العصر الإغريقى بمعنى الكلمة أكثر تحرّرا من العناصر الدينية

والخارقة للطبيعة مما كان عليه علم الأخلاق الفلسفي لدى المحدثين ، أو في الأقل حتى وقتنا الحاضر[1]. فالذى كان يعوز القدماء على وجه الخصوص حتى ينشئوا علما بمعنى الكلمة للأمور الخلقية هو الطريقة الاستقرائية الدقيقة التى كانت الطريقة الجدلية تحتلّ مكانها ؛ لكن من أين كانت تأتيهم فكرة مثل هذه الطريقة إذا كانت تنقصهم فى علم الطبيعة ؟ وعلى العكس من ذلك كانت فكرتهم عن الأمور الخلقية متحرّرة على نحو يدعو إلى الإعجاب . مثال ذلك أن علم الأخلاق لدى أرسطو ينمو شيئا فشيئا من بدئه إلى نهايته بهدوء تام ، دون أن نرى ، أو نشعر مطلقا بتدخل خفى ، إلى حد قليل أو كثير ، لمشاغله بالحياة الأخرى ، أو بإله يوقع العقوبات بعد الحياة الدنيا [2] .

---

(1) Voyz V. Brochard. la morale ancienne et la morale moderne, Revue philosophique, janvier 1901

يعمد هنا « ليڤى بريل » إلى المغالطة . وسنراه يستشهد فيما بعد بأرسطو لأنه يتفق مع وجهة نظره . ولكنه يمر مرور الصامت أمام آراء « سقراط » و « أفلاطون » وهما من العصر الإغريقى الذى يشير إليه ، بل هما أستاذا « أرسطو » . وتلك طريقة غريبة فى الاستشهاد حين يعمد المرء إلى ذكر الآراء التى تعضد وجهة نظره ويغفل غيرها . لقد كانت الأخلاق لدى « سقراط » ولدى « أفلاطون » بصفة خاصة ترتبط ارتباطا وثيقا بالتفكير فى الحياة الأخرى ، أى بالتفكير الدينى « فأفلاطون » يقول مثلا : « لو لم تكن النفس خالدة لما بدا لنا الظلم أمرا مريعا ، ولوجب أن ينظر المرء بعين الرثاء والإشفاق إلى هؤلاء الذين يقاسون الفقر والمرض وجميع صنوف العذاب فى هذه الحياة الدنيا من أجل الفضيلة والعدل . ولو كان حقا أن الإنسان يفنى ، جسدا وروحا ، لما كان أسعد طالع الأشرار حين يدركهم الموت ؛ إذ سوف يتحررون حينئذ من أجسامهم ونفوسهم وشرورهم أيضا . « فيدون » ٨١ ، ٨٢ . « المترجم » .

(٢) ليس فى هذا الأمر غرابة ما لأن آراء « أرسطو » فى النفس أبعد ما يكون عن إثبات خلودها . هذا إلى أنه كان يرى أن الإله غريب عن العالم وجاهل به . وقد كان يجدر « بليڤى بريل » أن يبين العلاقة بين آراء « أرسطو » فى النفس وآرائه فى الأخلاق ، حتى يكون أمينا فى عرض فكرته . « المترجم » .

وعلى العكس من ذلك ، نجد هذه الآراء تحتلّ المقام الأوّل في الأخلاق المسيحية ، وهي تحتل مكانا أقلّ من ذلك في المذاهب الأخلاقية لدى المحدثين . ولكنه مكان كبير جدا مع ذلك ؛ لأن هذه المذاهب تظلّ على وفاق مع الضمير العام في زمنها ، وما زال هذا الضمير مشبعا بعقائد مسيحية . ولنضع جانبا — إذا شئنا — كلا من « ديكارت » الذى لم يعطنا مذهبا خلقيا نهائيا و « سبينوزا » و « هيوم » و « هيجل » وبعض الفلاسفة الآخرين [ثم نسأل] ألم تحتفظ النظريات الأخلاقية ، ولو كانت أكثر اعتمادا على العقل من غيرها (ليبنز ، لوك ، كانت ، فيتش) بمشكلة سعادة الإنسان في العالم الآخر ؛ وذلك على نحو يختلف ظهوره شدة وضعفا . ويبدو بصفة شعورية إن قليلا وإن كثيرا ؟ كذلك نرى اليوم ، حتى في الأقطار التى لايعهد فيها بتدريس الأخلاق إلى القسس ، أن الأخلاق التى تدرس باسم الفلسفة والعقل ليست بريئة من فكرة مبيتة من هذا القبيل . وهل هناك قطر واحد لايجزع الناس فيه من تدريس الأخلاق تدريسا مدنيا ، أي على نحو يعتبر مجرّد عودة للموقف العقلى الذى اتخذه فلاسفة الإغريق [1] .

وهكذا لم يستطع عصر النهضة أن يُنتج جميع آثاره في علم الحقيقة الخلقية على النحو الذى فعل فيما يتعلق بعلم الطبيعة المادية . فبتأثير هذا العصر (والحقّ أنه كانت هناك ظروف عديدة مواتية) سرعان ما أصبحت الفكرة عن الطبيعة المادية فكرة عقلية ؛ بل ربما فاقت

---

(١) يعترف « بريل » أن الأخلاق ترتبط ارتباطا وثيقا بالعقائد الدينية وينص على دراستها دراسة واقعية ، وبعد ذلك يتظاهر بالعجب عندما يجزع الآخرون لفصل الأخلاق عن الدين « المترجم » .

فكرة القدماء فى هذه السبيل . وقد أدى تقدم العلوم الرياضية ، والإكثار من التجارب ، وترك الطريقة الجدلية إلى اختفاء العقبات التى أوقفت سير علم الطبيعة فى العصر القديم . ولم يكن فى هذا الأمر ما يثير التقاليد المسيحية ؛ بل لما كان تأليه الطبيعة الذى يسلم به القدماء يثير نفورها الشديد كانت بالأحرى مساعدة على نمو علم الطبيعة الحديث مادام هذا التفكير لايناقض العقيدة فى الأقل . ولكن نظرا للأسباب التى سبق ذكرها ما كان من المستطاع أن تصبح الطبيعة الخلقية موضوعا لبحث علمى جديد بهذا الاسم . فلقد كان حماة التقاليد الدينية يعنون عناية الغيور بالدفاع عن علم ما وراء الأخلاق الذى كان يحتل مكان ذلك البحث العلمى . وقد حارب رجال الدين بعنف شديد المحاولات الأولى التى أريد بها إنشاء علم اجتماع . وكانت بعض هذه المحاولات قائمة على التفكير المجرد ، وكان بعضها وليد البحث المتسرع . مثال ذلك محاولات « هوبز » و « سبينوزا » وأشد الفلاسفة جرأة فى القرن الثامن عشر . وقد اتهم أصحاب هذه المحاولات بأنهم ماديون وملحدون ، دون أن نكون فى حاجة إلى الحديث عن ضروب الاضطهاد التى كثيرا ماوجهت إلى أشخاصهم وإنتاجهم .

فبتأثير هذه الأسباب مجتمعة ، وبتأثير أسباب كثيرة أخرى لانستطيع استعراضها هنا واحدا بعد آخر ، بدأت الدراسة العلمية للحقيقة الخلقية تعلن عن وجودها . فقط عندما انفجر ، حوالى أواخر القرن الثامن عشر ، رد فعل عام فى أوربا ضد الروح التقليدى لمذهب « ديكارت » وضد المذهب العقلى ؛ وبخاصة ضد الاتجاهات التى كانت تسيطر منذ مائتى سنة . وما كان للعلوم الطبيعية المادية ، المتمكنة من مناهجها والواثقة

بموضوعاتها والمزهوّة بكشوفها ، أن تخشى شيئا من ردّ الفعل سالف الذكر . ولكن يبدو أن ردّ الفعل هذا قد أوقف دفعة واحدة ، ولمدة من الزمن ، سير التفكير الأخلاقى النظرى نحو الصورة العلمية . ولا شك فى أن الحاجة إلى « إعادة تنظيم المجتمع » — تلك الحاجة التى كان المفكرون يعتقدون أنها ملحة — قد أدت إلى ظهور عدد كبير من البحوث الخاصة بالمشاكل السياسية والاجتماعية . لكن المصلحة العملية تغلبت إلى حدّ كبير على المصلحة النظرية . فكان الباحثون يسرعون الخطا نحو حلول يمكن تطبيقها تطبيقا مباشرا . أما الأخلاق النظرية بمعنى الكلمة ، سواء أكانت متأثرة « بكانت » أم بالفلسفة التقليدية المسيحية فلم تكن شيئا آخر سوى « علم ما وراء الأخلاق » . وقد كان الأمر كذلك على الأقلّ فى فرنسا ، حتى بعد منتصف القرن التاسع عشر . وكان الفلاسفة الروحيون الذين يدرسون هذا العلم يأخذون حذرهم من القرن الثامن عشر ، وكانوا لايميلون إلى الحديث عن « هيوم » وكانوا يبتسمون إشفاقا لدى ذكر « كوندرسيه » . وتفسر هذه العوامل نفسها ما أحيط به إنتاج « كونت » من الصمت ، كما تفسر قلة الاهتمام بعلم الاجتماع الذى أسسه . وكانوا يخشون « كونت » بصفة خاصة على اعتبار أنه وريث القرن الثامن عشر . وهذا هو ما كانوا يرفضونه من مذهبه .

ومع ذلك فلم يكن انتصار ردّ الفعل السابق إلا انتصارا ظاهريا . وسنرى فيما بعد أن رد الفعل هذا نفسه قد أدى فى بعض نتائجه إلى أن الحاجة إلى دراسة الحقيقة الخلقية دراسة علمية أخذت تزداد إلحاحا ووضوحا . ففى الربع الأخير من القرن التاسع عشر جذب علم الاجتماع — الذى كان مهملا فيما مضى — عددا متزايدا من الباحثين نحوه .

وفى حين أن الفلاسفة انقطعوا عن الركب لتجديد « المذاهب الأخلاقية النظرية » ، تلك المذاهب التى كانت أقل اختلافا فيما بينها مما كانوا يعتقدون ، قام الباحثون فى ميدان آخر بإعداد المواد لعلم خاص بالطبيعة الخلقية ، وذلك عن طريق النتائج المتتابعة للعلوم الإنسانية والتاريخية والدينية والتشريعية والاقتصادية ، وأخيرا عن طريق جميع العلوم التى يدل وجودها وحده دلالة واضحة على نقص المبادئ التى تقوم على أساسها الفكرة المألوفة عن الأخلاق النظرية .

الفصل الرابع

ما العلوم النظرية التي تتوقف عليها الأخلاق العملية ؟

— ١ —

ليس موضوع العلم هو إنشاء مذهب خلقي أو استنباطه ، لكنه دراسة الحقيقة الخلقية الواقعية — . ولا تنحصر مهمتنا فقط فى ملاحظة هذا النوع من الظواهر ؛ لكننا نستطيع التدخل فيها بطريقة فعالة متى عرفنا قوانينها — .

لايجد المرء عسرا فى تصوّر العلاقة بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية ما دام يسلم بالفكرة التقليدية الخاصة بالتفرقة بينهما . فالأخلاق النظرية تقرّر المبادئ التى تستنبط منها الأخلاق العملية تطبيقاتها (وليس من المهمّ فى هذه اللحظة أن يكون تقرير المبادئ سابقا أو لاحقا لمعرفة الأخلاق العملية) . ويبدو أنه ليس ثمّة ما هو أشدّ يسرا من ذلك . وفى الواقع تكاد ترى جميع المذاهب الأخلاقية ، دون استثناء ما ، أن ليس هنا مشكلة تتطلب الدراسة . ومن الطبيعى جدا أنها تمّ مرورا خاطفا بمشكلة الانتقال من الأخلاق النظرية إلى الأخلاق العملية ، ودون أن تفكر فيها . ومع هذا فقد أبدى « رينوڤييه [1] » تحفظا فى هذا الموضوع . فهو يعتقد أنه لايمكن تحقيق التطبيقات المستنبطة من الأخلاق النظرية تطبيقا مباشرا دون تعديل فى الناحية العملية . وهو يفرق بين هذه الناحية العملية فى حالة السلم (وهى حالة المجتمع الكامل) وبين ما تصبح عليه فى حالة الحرب (وهى الحالة الراهنة للإنسانية) . وهذه

---

(1) Renouvier

التفرقة مهمة . فهى تتضمن أن « رينوڤييه » يعترف بوجود مشكلة تعترض سبيلنا عند الانتقال من « النظرية » إلى « التطبيق العملى » ، وأنه مهتمّ بأن يحسب للحتمية الاجتماعية الواقعية حسابها . لكنه يلتزم الفكرة التقليدية عن العلاقات بين « النظرية » و« التطبيق العملى » فى الأخلاق ، بعد أن أبدى ذلك التحفظ . فهو يرى أن العمل يستنبط من النظرية دائما . ويزداد هذا الاستنباط تعقيدا بسبب بعض العناصر الواقعية التى يجب عدم إغفالها . لكن العلاقة بين النظرية وبين القواعد العملية تظلّ لديه علاقة بين المبادئ والنتائج .

ولكن إذا كانت « المذاهب الأخلاقية النظرية » لاتنطوى — كما نعتقد أننا بيناه بوضوح — على الصفات التى تزعمها لنفسها فليس من الممكن أن تكون هذه العلاقة البسيطة اليسيرة إلا علاقة ظاهرية فى ذاتها . فبدلا من أن يكون « التطبيق العملى » مستنبطا من « النظرية » نجد أن النظرية ليست ، حتى وقتنا الحاضر ، إلا صورة مجرّدة من الأخلاق المطبقة فى مجتمع معين ، وفى عصر معين . وإذن فعلى العكس من ذلك تماما يوجد « التطبيق العملى » أولا ؛ بينما يجب على « النظرية » أن توطن نفسها على ألا تصدم هذا العمل . وذلك لأن الفيلسوف لايستطيع ، مهما كانت عبقريته ، أن يحمل الناس على قبول مذهبه فى الأخلاق إلا إذا لم يبتعد كثيرا عن موافقة الضمير [الخلقى] العام فى عصره ؛ فى حين أن هذا الضمير عندما يفرض نفسه بسلطة مطلقة لايحتاج البتة إلى البحث لنفسه عن نظرية مجرّدة يقوم على أساسها . وفى رأينا ينحصر البحث النظرى الأخلاقى فى دراسة هـذا الضمير نفسه كما يبدو فى مختلف المجتمعات الإنسانية ، وبنفس الروح التى يدرس بها علم الطبيعة المادية موضوعه . فما عسى أن تصبح العلاقات بين النظرية التى تُفهَم

على هذا النحو وبين العمل ؟ ومعنى ذلك ما عسى أن تكون نتائج هذا البحث النظرى بالنسبة إلى العمل ، إذا فرضنا أن هذا البحث قد بلغ مرتبة معينة من التقدم ؟ .

فأولا كانت الفكرة القديمة تدعو إلى نوع من اللبس الذى اختفى من تلقاء نفسه . فمن اليسير أن يخلط المرء بين علاقة المبدأ بالنتيجة وبين علاقة السبب بالمسبب . وفى نفس الوقت الذى كان المرء يتصوّر فيه أن « التطبيق العملى » مستنبط من « النظرية » كان يميل إلى اعتقاد أن الفلسفة أساس واقعى للعمل ، وأنها تزوّده بمبدئه وسبب وجوده وحقيقته أيضا . وليس من الممكن التسليم بهذا الخلط بعد الآن . فإن « الأخلاق » ، ونعنى بها مجموعات القواعد والأوامر والواجبات والنواهى التى يمكن ملاحظتها ، توجد على قدم المساواة مع الديانات واللغات والقوانين . وتبدو لنا جميع هذه النظم الاجتماعية ، على حد سواء ، بمظهر النظم الطبيعية ، كما تبدو لنا متضامنة فيما بينها . فإنشاء الأخلاق أو استنباطها بطريقة منطقية محاولة لامعنى لها تماما ، كما لو أراد الإنسان أن ينشئ أو يستنبط الدين أو اللغة أو القانون بطريقة منطقية . وبالاختصار نرى أن الأخلاق « ظواهر تقع تحت الملاحظة» . ومن المقرّر مثلا أن بعض ضروب السلوك تبدو فى نظر الضمائر الخلقية العادية فى حضارتنا بمظهر الواجبات ، وأن بعضها يبدو بمظهر المحظورات ، وأن بعضها يبدو فى نهاية الأمر بمظهر الأشياء المباحة . فليس ثمة مجال « لإملاء » قواعد الأخلاق العملية باسم إحدى النظريات . فلهذه القواعد حقيقة من نفس النوع الذى يوجد فى الظواهر الاجتماعية الأخرى . ولا يستطيع المرء تجاهل هذه الحقيقة فى تصرّفاته ، دون أن يقع تحت طائلة العقاب .

وحينئذ فهل تقتصر مهمتنا ، إذا صحّ هـذا التعبير ، على ملاحظة الأخلاق التى تتابعت فى إحدى الحضارات أو وجدت فيها فى زمن واحد . وعلى ملاحظة أخلاقنا الخاصة . وأخيرا على اعتبار أن كل محاولة لتحسينها محاولة جريئة وعقيمة ؟ إن هـذه النتيجة ليست ضربة لازب بحال ما [١] ؛ إذ يزوّدنا العلم بالوسائل التى تُستخدم فى تعديل الطبيعة المادية على نحو يعود علينا بالنفع . فليس هناك سبب مبدئى يحول دون أن يزوّدنا العلم بنفس القدرة على الحقيقة الاجتماعية متى تقدم تقدما كافيا . وفى الواقع تبين لنا التجارب أن الأخلاق العملية فى طريق التطوّر . حقا إنه تطوّر بطىء ، لكنه يكاد يكون متواصلا . وهناك عدد كبير من الأسباب التى تتدخل إما لتعجيل هذا التطوّر وإما لإبطائه . وفى بعض الأحوال لم يكن التفكير الفلسفى أقلّ هذه الأسباب أهمية . وتنطوى الأخلاق العملية دائما على حالات كامنة من التناقض الذى نشعر به شعورا مبهما فى بادئ الأمر . ولكن لايلبث هذا التناقض أن يظهر بوضوح : لاعلى شكل تضارب بين المصالح فحسب ؛ بل على هيئة صراع فى مجال الأفكار . وكثيرا ما يساهم المجهود الشعورى ، الذى يُبذل لفض النزاع ، فى التقدم الخلقى .

وهكذا فلسنا مضطرّين إلى القنوع بدور النظارة الذين يقفون موقفا سلبيا ؛ بل هناك أسباب تلحّ علينا دائما بأن نقرّر حكمنا إيجابا أو سلبا فيما يتعلق بالإبقاء على إحدى القواعد الخلقية أو قبولها . كذلك يعتبر الامتناع عن إصدار حكم ما تحديدا لمسلكنا . لكن كيف نحدّد

---

(١) انظر كتاب « تقسيم العمل الاجتماعى » لإميل دوركايم » .

Division du Travail Social I[ere] édition, Préface. P. V. Paris, F. ALcan.

موقفنا ، و باسم أىّ مبدأ نصدر حكمنا . إذا وجب أن يكون قرارنا قائما على أساس عقلى ؟ من البديهى أننا نعتمد على نتائج العلم الوضعى الذى يدرس الحقيقة الاجتماعية [1] ، والذى يميل إلى احتلال المكان الذى يشغله « علم الأخلاق النظرى » . فالمشكلة التى تعترض سبيلنا هنا تنحصر فى وضع أسس هذا العلم ، وفى معرفة كيف نستنبط منه التطبيقات [العملية] .

— ٢ —

ثلاث دلالات متميزة لكلمة « أخلاق » — . كيف يمكن تطبيق الحقائق التى يصل إليها علم العادات الخلقية على الأخلاق العملية ؟ صعوبة إصدار حكم سابق على تقدم هذا العلم وعلى تطبيقاته الممكنة — . تنوع موضوعاته وتفرعها بالتدريج .

لو تركنا الفكرة القديمة عن « الأخلاق النظرية » جانبا ، فمن الممكن أن تدل كلمة « أخلاق » على ثلاثة معانى ، وهى تلك المعانى التى يجب علينا أن نعنى بتمييز بعضها عن بعض .

أولا : تطلق كلمة « أخلاق » على مجموعة الأفكار والأحكام والعواطف والعادات التى تتصل بحقوق الناس وواجباتهم بعضهم تجاه بعض ، والتى يعترف بها ويقبلها الأفراد بصفة عامة ، فى عصر معين وفى حضارة معينة . فعلى اعتبار هذا المعنى نتحدث عن الأخلاق الصينية أو عن الأخلاق الأوربية فى الوقت الحاضر . وفى هذه الحال تعبر هذه الكلمة عن مجموعة من الظواهر الاجتماعية الشبيهة بمجموعات الظواهر الأخرى التى تنتمى إلى هذا النوع نفسه ، كالظواهر الدينية والتشريعية واللغوية وهلم جرا .

(١) هذا هو رأى « أوجيست كونت » . انظر « فلسفة أوجيست كونت » الترجمة العربية ص ٢٦٣ وما بعدها .

ثانيا : يطلق أيضا اسم « الأخلاق » على العلم الذى يدرس هذه الظواهر ، كما أن علم الطبيعة يطلق على العلم الذى يدرس الظواهر الطبيعية . وعلى هذا النحو يقابل المرء بين العلوم الأخلاقية من ناحية وبين العلوم الطبيعية من ناحية أخرى ، ولكن بينما نرى أن علم الطبيعة يُستخدم فقط فى الدلالة على العلم الذى يُسمى موضوعه « الطبيعة » [Nature] تُستخدم كلمة « أخلاق » للدلالة على العلم وعلى موضوعه فى آن واحد .

ثالثا وأخيرا : يمكن أيضا أن نطلق اسم « أخلاق » على تطبيقات هذا العلم . وعلى ذلك يُفهم من عبارة : « تقدم الأخلاق » تقدّم فنون الحياة الاجتماعية : مثال ذلك زيادة العدالة التى تتحقق فى العلاقات بين الناس ، وزيادة النزعة الإنسانية فى العلاقات بين الطبقات الاجتماعية أو بين الأمم . ويفترق هذا المعنى الثالث بوضوح عن المعنيين السابقين اللذين لا يختلفان فيما بينهما اختلافا أقلّ وضوحا من ذلك . وقد كان هذا الاشتراك فى الاسم منبعا لضروب معقدة من الخلط نذكر منها بصفة خاصة هذه النتيجة ، وهى أن الفلسفة الأخلاقية فى الوقت الحاضر لا تنتهى من مناقشة بعض المشكلات اللفظية ، وتمرّ بجانب المشاكل الحقيقية ، دون أن تراها ، وشأنها فى ذلك شأن الفلسفة الطبيعية لدى القدماء . وإذن فسنتجنب — ما استطعنا — استخدام نفس المصطلح للدلالة على موضوع العلم ، وعلى العلم نفسه ، وعلى تطبيقاته . وسنستخدم فى الحالة الأولى مصطلح « الظواهر الخلقية » أو الأخلاق وفى الحالة الثانية « علم هذه الظواهر أو علم الحقيقة الاجتماعية » ، وفى الحالة الثالثة « الفنّ الخلقى العقلى » .

وهذه التفرقة تسمح بالردّ على اعتراض ربما خطر بذهن القارئ ؛

إذ يبدو أحيانا أننا نقارن هنا بين الأخلاق والدين واللغة والنظم الاجتماعية بصفة عامة : وحينئذ يكون ما نفهمه من الأخلاق هو أنها مجموعة من الظواهر أو حقيقة تقع تحت الملاحظة : وموضوع لعلم أو لمجموعة من العلوم الشبيهة بعلم الطبيعة . وأحيانا يمكن أن نقارن الأخلاق — كما سبق أن فعل «ديكارت» — بالميكانيكا والطب وهما فنان أو مجموعتان من الأساليب المنهجية التي يستخدمها الإنسان لتطبيق معرفته بقوانين الطبيعة . فكيف يمكن أن نتصور الأخلاق ، في آن واحد ، بناء على هاتين الفكرتين المختلفتين فيما بينهما اختلافا شديدا ؟ ومع هذا فالمقارنة صحيحة في كلتا الحالتين . ولكي نتجنب هذا الاعتراض . يكفي أن نلاحظ أن « الأخلاق » تعبر في التشبيه الأول عن موضوع علم الظواهر الخلقية ، ذلك الموضوع الذي يشبه في الحقيقة موضوع الفروع الأخرى في علم الاجتماع ؛ في حين أن الأمر في التشبيه الثاني خاص بالأخلاق التي تفهم على أنها « فن عملي عقلي » والتي يمكن المماثلة بينها وبين الميكانيكا والطب ، على هذا الاعتبار .

فمن جهة المبدأ يتوقف تقدم هذا الفن على تقدم ذلك العلم . وكلما أصبحت معرفتنا بقوانين هذه الحقيقة الاجتماعية أكثر اتساعا ودقة استطعنا أن نأمل استنباط تطبيقات مفيدة . لكن من العسير ، في الوقت الحاضر ، أن نذهب في توضيح هذا الأمر إلى أبعد من ذلك . ولا يحق لنا أن نفرض أن تقدم الفن يسير خطوة بخطوة مع تقدم العلم . وقد قال « كوندرسيه [1] » : « ليس ثمة علاقة بين سلسلة الحقائق التي يتوقف بعضها على بعض ، والتي أصبح الكشف عنها ممكنا بسبب الكشف عن مناهج جديدة ، وبين سلسلة الحقائق التي يجب أن تصبح كل حقيقة منها

(1) Condorcet

مفيدة بدورها فى الناحية العملية [١] . » ومن هنا وجب متابعة البحث النظرى على نحو غير مغرض ؛ ولو لم يؤدّ ذلك إلى نتائج يمكن الانتفاع بها مباشرة . ويجب متابعته مع مجرّد الأمل فى تطبيقات مستقبلة ليست لدينا عنها فكرة ما فى الوقت الحاضر . ويقول « كوندرسيه » أيضا : « لايكشف المرء عن شيء ما لأنه فى حاجة إليه ، لكن لأن هذا الكشف يرتبط بحقائق سبقت معرفتها ، ولأن قوانا تستطيع ، فى النهاية ، أن تجتاز المسافة التى تفصل بينها وبين هذه الحقائق [٢] . » وربما وجب على علم « الطبيعة الاجتماعية » الذى ما زال فى مراحله الأولى أن يجتاز عصرا نجهل امتداده ، وهو العصر الذى لن تؤدى النتائج المكتشفة فيه إلا إلى عدد قليل جدا من التطبيقات العملية . فالميكانيكا لم تصبح فنا قائما على أسس عقلية إلا منذ ثلاثة قرون ؛ وربما مرّت ثلاثة قرون أخرى قبل أن يصل الطبّ بدوره إلى هذه النقطة . ومع هذا فالمجهود الذى بذل للحصول على معرفة علمية خاصة بالقوانين الطبيعية التى يتوقف عليها هذان الفنان ، يرجع إلى العصر الإغريقى القديم . أما فى حالة الطبيعة الاجتماعية فليس هناك ما يبيح التفكير بأن مرحلة التطبيقات العقلية يجب أن تكون مطابقة لمرحلة البدء فى البحوث العلمية . وإذن قد يكون من الجرأة أن يزعم المرء ، منذ الآن ، تحديد فكرة دقيقة عن هذه التطبيقات . ومن الممكن ، على أكثر تقدير ، أن يتنبأ إلى حدّ ما بظهور هذه التطبيقات ، بناء على النحو الذى نشأت عليه الفنون العقلية الأكثر تقدما .

ففى العالم غير العضوى ، لم يعد إخضاع التطبيق العملى للعلم النظرى

(1) Éloge de M. de Fouchy, œuvre, I, III, P. 313 - 4

(2) Éloge de M. Duhamel, Ibid, 11. P. 642

القوانين موضع مناقشة ؛ لأن البرهان على القدرة التى يزوّدنا بها العلم برهان واضح للعيان فى كل لحظة . وليس ثمة مجرِّب من الهواة يستطيع أن ينازل مهندسا فى طريقة استخدام أحد مساقط المياه . أو فى إنشاء نفق فى جوف الأرض . ومنذ عهد قريب بدأ « التطبيق العملى » يخضع للعلم فى عالمَ الحياة . ولهذا البطء أسباب عديدة . ولا ريب فى أن أقوى هذه الأسباب يرجع ، فى عدد كبير من الظروف ، إلى أن الفنّ العقلى ما زال عاجزا عن الحلول محل التجارب العملية الارتجالية . هذا إلى أن العلاقة بين « التطبيق العملى » وبين « المعرفة النظرية » تنقلب هنا معقدة على نحو خارق للعادة . فالفن العقلى لايقوم فقط على أساس القوانين التى يقرّرها علم واحد ، أو عدد قليل من العلوم ، كما هى حال التطبيقات العديدة التى يقوم بها المرء الآن فى الكهرباء وفى الكيمياء الصناعية ؛ بل يفترض استخدام معارف ترجع إلى مجموعة كبيرة جدا من العلوم التى لاتشمل فحسب العلوم البيولوجية بمعنى الكلمة ، وهى عديدة جدا ؛ لكن يفترض أيضا العلوم الطبيعية والكيمائية . فتعبير « الكيمياء التطبيقية » تعبير واضح جدا . أما تعبير « البيولوجيا التطبيقية » فتعبير غامض ، وهو غير مستعمل فى الواقع . وليس هناك من يطلق هذا الاسم على أىّ صورة من صور العلاج . فمن جانب يحتوى علم الحياة ، فى الواقع ، على عدد كبير من المعارف التى لاتؤدّى إلى تطبيق عملى . ومن جانب آخر لايقوم فن العلاج ، فى كثير من الحالات ، على أساس معلومات ذات طابع علمى بمعنى الكلمة .

ومن ثمّ فالعلاقة بين « التطبيق العملى » و « العلم النظرى » ليست مقرّرة بصفة عامة مطردة ؛ لكنها تقرر بالأحرى بمناسبة بعض المشاكل الخاصة ، وحسبما تقضى به الصدفة فى مجال الكشوف والحاجات .

فأحيانا يستنبط الإنسان من بعض القوانين التى عرفت منذ عهد قريب تطبيقات تصبح ممكنة بعد ذلك . وأحيانا يصعد من مشكلة معينة إلى المعلومات النظرية التى يتوقف عليها حل هذه المشكلة . مثال ذلك أننا نستنبط من معرفتنا حديثة العهد لبعض العوامل التى تنتقل بها عدوى الأمراض التطبيق الآتى وهو : اتخاذ مجموعة من تدابير الوقاية التى تجعل المرض نادرا جدا ، أو التى قد تؤدى إلى اختفائه (كالحمرة . وحمى النفاس الخ . . .) وعلى العكس من ذلك ، لما أثيرت إحدى المشاكل الخاصة : كمشكلة مرض دود القز ، بحث لها « پاستير » عن حل يمكن القول بأنه حل نظرى . وقد اهتدى إلى هذا الحل . وحينئذ يسمح الحل بالتدخل تدخلا أكيدا فى تربية دود القز وفى القضاء على المرض .

ومع هذا فإن عدد الحالات التى تقرر فيها هذه العلاقة بمثل هذا الوضوح التام محدود جدا . ومما لاشك فيه أن الفن العقلى للعلاج سيحدث فى مرحلة طويلة جدا كرد فعل . وأحيانا كنتيجة غير مباشرة ، للحقائق التى تم الكشف عنها فى مجال لاتربطه صلة ظاهرة بالعلاج أو الجراحة . ولا يزال تاريخ الحياة العلمية « لپاستير » غنيا بالدلالة فى هذا الصدد . فعندما قام « پاستير » بدراساته الأولى فى قدرة بعض الأجسام البلورية على الحركة الدائرية كان من المستحيل عليه ، هو نفسه ، أن يتنبأ بالدراسات التى ستقوده ، من بحث إلى بحث ، حتى ينتهى إلى كشوف غاية فى الأهمية بالنسبة إلى دراسة الأمراض الإنسانية . وربما قادت مثل هذه الدراسات يوما ما عالم طبيعة عبقرى إلى نتائج ليست أقل أهمية وأقل خطورا بالذهن [من كشوف پاستير] . وهكذا لما كانت المشاكل التى تثيرها الحياة العملية معقدة جدا ، ولما كان علم

الحياة (وهو شديد الاتساع) يتصل، من جهة أخرى، بالمجال الفسيح الذى تدرسه العلوم الطبيعية والكيميائية ، ويتأثر تبعا لذلك بتقدمها ، فإن الفن العقلى يكاد يتوقف على المصادفات السعيدة وحدها . وقبل ذلك لانستطيع أن نقول شيئا بصدد هذه المصادفات سوى أنها ستزداد شيئا فشيئا ، كلما أصبحت العلوم أكثر تقدما .

فكذلك الأمر ، من باب أولى ، فى مجال الفن الاجتماعى العقلى . فكل تخمين دقيق بقانون خاص بتطورٍ ما زال فى مهده — ولم تمكن ملاحظته بعد — سيكون قائما على التعسف ضرورة . والغالب الأعم أن هذا الفن سيعالج ، هو الآخر ، مسائل خاصة خلال عصر طويل جدا ، قبل أن ينظَّم تنظيما دقيقا . وسيستغل المعرفة العلمية لقوانين « الطبيعة الاجتماعية » عندما توجد مجموعة من الظروف السعيدة التى تلائمها . فمنذ عهد قريب أقلعت التربية ، فى عدة مسائل ، عن الأساليب العتيقة التى لايمكن الدفاع عنها ، واستعاضت عنها بتطبيقات تقوم على أساس علم نفس الطفل . كذلك يُبذل مجهود فى مشاكل الضمان الاجتماعى لتنظيم أساليبه العملية ، وفقا للمعرفة العلمية الخاصة بأسباب البؤس والبطالة ، إما فى المدن وإما فى الريف .

لكن نظرا لعدم تقدم علم « الطبيعة الاجتماعية » تقدما كافيا فإنا لانرى ، حتى الآن ، كيف يستطيع الفن الاجتماعى العقلى تعديل الأساليب العملية المتبعة فى المشاكل الرئيسية الكبرى . ولا ريب فى أن المصلحين الخياليين قد قاموا فى جميع الأزمان — كما قام مصلحو القرن التاسع عشر على وجه الخصوص — بمحاولات لوضع نظام جديد للعائلة والملكية والعلاقات الاقتصادية ، ولمجتمعنا بصفة عامة . ونذكر منهم، الشيوعيين والاشتراكيين وأتباع « فورييه » وغيرهم . وكانت هذه

المحاولات تزعم أنها تعتمد على « العلم الوضعى » . والواقع أن مجهود هؤلاء المفكرين كان ينصبّ بالذات على إعادة تنظيم المجتمع ، لا على دراسة الحقيقة الاجتماعية دراسة موضوعية . وهذا هو السبب فى أنهم استطاعوا ، دون تردّد ، أن يقترحوا مشروعات لتنظيم الحياة العملية الموجودة بالفعل تنظيما عاما : ولكن هذا هو السبب أيضا فى أنهم ينتمون إلى المرحلة السابقة لنشأة العلم . ولم تنقض هذه المرحلة التمهيدية إلا باختفاء هذه الآمال العريضة . وتصبح المحاولات أكثر تواضعا كلما قرّ فى الأذهان أن الإنسان لايستطيع أن يتصرّف بيسر وكيفما شاء فى الطبيعة الاجتماعية — كما تلك حاله تجاه الطبيعة المادية — ، وكلما اقتنع بأن الطريقة الوحيدة للسيطرة على الطبيعة الأولى هى البحث أولا عن قوانينها ، كما هى الحال فيما يتعلق بالطبيعة الثانية . فالبحث العلمى يبدو شرطا أول للتدخل العقلى فى الظواهر الاجتماعية . وهكذا يتتلمذ المصلح على عالم الاجتماع .

هذا إلى أن علم الاجتماع كلما نما انقسم إلى عدد متزايد من العلوم التى ، وإن كانت قريبة الشبه ، إلا أن بعضها يتميز عن بعض . وسرعان ما يصبح تقسيم العمل العلمى ضروريا فى دراسة المشاكل شديدة التعقيد. ومايزال تفرّع الجذوع العلمية الضخمة إلى فروع ثانوية - تتفرّع بدورها - أمراً مستمرا حتى يومنا هذا فى علم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم الحياة . فمن باب أولى سيتمّ هذا الأمر أيضا فى هذه المجموعة الضخمة التى تسمى عادة بعلم الاجتماع . وسينقسم كل فرع من الفروع الكبرى فى علم الاجتماع (علم الاجتماع الدينى ، وعلم الاجتماع الاقتصادى ، وعلم الاجتماع التشريعى ... الخ) بدوره إلى فروع ثانوية . فلننظ مثلا إلى التطوّر المزدوج المستمرّ فى « النشرة السنوية لعلم الاجتماع » . فهذا

التطور يتجه من ناحية إلى التفرقة بين فروع علم الاجتماع ، ويتجه من ناحية أخرى إلى تنظيم كل فرع منها .

فعلى أيّ هذه العلوم سيتوقف تقدم الفن الاجتماعى بصفة خاصة ؟ من المستحيل أن نتكهن بهذا الأمر فى المرحلة الراهنة التى يوجد فيها علم الاجتماع ، وبخاصة إذا فكرنا فى النتائج غير المتوقعة التى تترتب على كشف أحد الأساليب المنهجية ، أو إحدى أدوات البحث فى علم من العلوم ، وهى تلك النتائج التى سرعان ما تؤثر فى تقدم علم آخر ، وفى الناحية العملية نفسها . ومن ذا الذى كان يفكر ، منذ خمسين سنة ، أن الجراحة ستتغير تماما ، وأن الطبّ سيحوَّر تحويرا عميقا ، بسبب سلسلة من الكشوف التى ندين بها لعلم الكيمياء البيولوجى ؟ ومن ذا الذى كانت لديه فكرة واضحة عن هذه الكيمياء ؟ فمن حسن السياسة فى العلم أن نتوقع مثل هذه المفاجآت فى مجال علم « الطبيعة الاجتماعية » ؛ إذ لم يبدأ الكشف العلمى عن هذا المجال إلا منذ عهد قريب . وما تزال حدوده غير واضحة . ومن الواجب أن نعدّ تقسيم العلوم فى هذا المجال تقسيما مؤقتا . ويبدو أنه كتب علينا أن ندخل تعديلات عميقة على تنظيم هذا المجهود العلمى .

— ٣ —

نستطيع تصور هذا التطور بناء على تطور علم الطبيعة المادية الأكثر تقدما . — الأسباب التى أوقفت تطور هذا العلم لدى القدماء — . علم الطبيعة الأرسطوطاليسى يهدف إلى « الفهم » بدلا من « المعرفة » ، ويهبط من المشاكل العامة إلى المسائل الخاصة — . مازالت هناك عدة صفات مشتركة بين « العلوم الأخلاقية » وبين علم الطبيعة لدى أرسطو — . كيف تتشكل هذه العلوم بصورة أكثر شبها بالعلوم الطبيعية الحديثة ؟ .

بما أن علم الطبيعة المادية قد أحرز تقدما كبيرا بالنسبة إلى علم « الطبيعة الاجتماعية » ، وبما أنه لم يصل ، من جهة أخرى ، إلى حالته الراهنة إلا بعد سلسلة طويلة من المجهودات وضروب من التحسس التى استغرقت قرونا عديدة فلربما استطاع علم « الطبيعة الاجتماعية » أن يفيد من تجارب علم « الطبيعة المادية » الذى يكبره سنا . أضف إلى هذا أن دراسة العصور التى توقف فيها هذا العلم الأخير عن التقدم لن تكون أقل فائدة له من عصور الكشوف السريعة الباهرة . وربما كان من المهم جدا أن يعرف علم « الطبيعة الاجتماعية » السبب الذى دعا إلى عدم تشكل علم « الطبيعة المادية » لدى القدماء بهذه الصورة التى أتاحت له ، منذ ثلاثة قرون ، أن ينمو إلى حدّ يتجاوز كل ما كان ينتظر منه ، وأن يؤدى إلى إمكان وجود مجموعة كبيرة من التطبيقات القيمة ، وغير المتوقعة على حدّ سواء .

فلنفحص علم الطبيعة القديم لدى « أرسطو » ، وحسب المعنى الواسع لهذا المصطلح ، وليس فى هذا الفحص ما ينتقص ذلك العلم . فإذا كان عدد الظواهر الطبيعية قد استمرّ فى الزيادة منذ « أرسطو » فإن العصر القديم لم ينتج عقلا أشد صرامة فى فكرته المنطقية عن العلم ، وأكثر التزاما ، فى الوقت نفسه ، للحقائق الواقعية ، وأشد احتراما لما يثبته

الواقع والتجربة . ومع هذا إذا قارنا بين علم الطبيعة الأرسطوطاليسى وبين العلوم الطبيعية الحديثة وجدنا أن السبب الجوهرى العميق فى الخلاف بينه وبينها — مع أن هناك أسبابا عديدة أخرى — يتلخص فى التفرقة الآتية ، وهى أن علم الطبيعة الحديث يقصر طموحه عند حد « المعرفة » أما علم الطبيعة الأرسطوطاليسى فكان يهدف إلى « الفهم » . وقد كانت العقبة الرئيسية التى وقفت فى طريق نموّ علم الطبيعة لدى القدماء هى حاجتهم إلى تصوّر الطبيعة ، كما لو كانت شيئا ممكن الفهم ، وقد خطا علم الطبيعة الحديث خطوته الحاسمة فى اليوم الذى عزم فيه عزما أكيدا على أن يقف ببحوثه عند تحديد كيف تتغير الظواهر بعضها تبعا لبعض ، وعند قياس هذه التغيرات .

أما « أرسطو » فكان يفكر أن لكل كائن ، ولكل ظاهرة محدودة وخاصة سببا محدودا خاصا بها ، دون ريب . ولكن نقول بمعنى آخر ، وعن طريق التمثيل الذى يمتد إلى جميع أجزاء الطبيعة ، إن نفس الأسباب ونفس النتائج توجد فى كل مكان . فيصبح كل شىء ممكن الفهم[1] . ففى كل موطن يكشف العالم (الذى لايفترق عن الفيلسوف) عن العلاقات بين ما هو كائن بالقوّة وبين ما هو كائن بالفعل ، وعن العلاقات بين المادة والشكل ، وعن العلاقات بين الوسائل والغاية . لكن هذه المبادئ والأسباب العامة تتعارض حتما مع التطبيق العملى ، ومع نفس الفكرة التى تقوم على أساسها الطريقة الطبيعية التجريبية ؛

(1) Aristote, Métaphysique XII, 4.1070α 31 — Τὰ δ’αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων ἔστιν ὥς ,ἔστι δ’ὡς, ἂν καθόλου λέγῃ τις καὶ κατ’ ἀναλογίαν, ταῦτα πάντων.

لأن هذه المبادئ والأسباب كانت تزوّد بالعقل بتفسير تام نهائي لانستطيع أن نجد وراءه شيئا يمكن البحث عنه . إذ كيف نتصور أن الإنسان يجهل الأشياء التي يفهمها ؟ وكيف يتطرق إلى ذهننا أننا ما زلنا في حاجة إلى معرفة إحدى الظواهر الطبيعية إذا كنا نستنبطها من المبادئ العامة التي تفسرها ، هي وعددا كبيرا من الظوهر الأخرى ؟ .

فى هذه المرحلة التى وجب أن تجتازها العلوم الطبيعية (وربما أمكن استثناء العلوم الرياضية) كان العالم لايفطن إلى أن الفهم العقلى الذى يقنع به كان فهما عقليا ظاهريا أكثر منه حقيقيا . وعلى العموم كان ينتهى إلى هذا الفهم العقلى عن طريق المبادئ والأوليات التى ، وإن كانت بسيطة جدا ، فإنها كانت قائمة على التعسف ، وهى المبادئ التى كان العالم لايدركها إلا إدراكا غامضا . ويمكننا القول بعد إدخال تعديل طفيف على إحدى الصيغ التى جاءتنا من « أرسطو » نفسه : « كل شىء يعقل فإنما يعقل طبقا لصورة من يعقله[1] . » فتصور « أرسطو » الطبيعة ، كما لوكانت تشبه ، فى نواح عديدة ، النشاط الداخلى الذي يدفع الفنان إلى العمل . فهى لاتوجد شيئا عبثا . ولكن أين يوجد مبدأ التفرقة بين الشيء الذي يوجد عبثا وبين ما ليس عبثا ؟ من البديهى أنه يوجد فى حكم الإنسان الذى يفصل أيضا بين الخير والشرّ ، وبين النافع والضارّ ، وبين الجميل والقبيح . وهكذا يظلّ عالم الطبيعة يتصوّر الطبيعة تصوّرا إنسانيا جماليا . وبمعنى ما يظل هذا التصوّر أخلاقيا ودينيا . وفى الوقت نفسه لايلحظ هذا العالم ما تنطوى عليه المشاكل الحقيقية من تعقيد ، وذلك بسبب بساطة بعض المبادئ التى تكفى فى تفسير جميع

(1) Quidquid intelligitur, intelligitur secundum formam intelligentis

الظواهر المعروفة . وفى كثير من الأحيان نرى أن الفهم الذى يكتسب ، على هذا النحو ، يكفى العالم سليم النية مؤونة التحقق من صدق فهمه ؛ إذ يبدو له أن هذا التحقق غير مجد . وقد قال « أرسطو » بمناسبة ثقل الأجسام : « لو كان « ديمقريطس » محقا لسقطت جميع الأجسام فى الفضاء بنفس السرعة ، لكن هذه النتيجة تنطوى على تناقض شنيع . » — وحقا هى كذلك فى النظرية الأرسطوطاليسية . ومع ذلك فهى نتيجة صادقة . ومثال ذلك أيضا الاستدلالات التى يبرهن بها « أرسطو » على أنه يجب أن يكون شكل السماء دائريا ، وأنه لايمكن على وجه العموم ، أن يكون وضع الأجرام السماوية على نحو آخر . ويلاحظ « زيللر [1] » أن هذه المسائل تحتل مقاما ممتازا فى قلب « أرسطو » ، وأنه لايعالجها إلا بنوع من « الاحترام الدينى » .

هذا إلى أن علم الطبيعة لدى القدماء يختلف أيضا اختلافا كبيرا عن علم الطبيعة لدى المحدثين من جهة أنه يشرع أولا فى معالجة مشاكل عامة جدا ، لكى يستنبط منها بطريقة قياسية حل المشاكل الخاصة التى تثيرها التجربة . وتلك نتيجة طبيعية لمجهوده الذى يبذله لفهم الحقائق الطبيعية التى ينظر إليها فى جملتها . فإذا فهم العالم حركات الكائنات ونشأتها وتطورها بصفة عامة لم يجد بعد ذلك صعوبة كبرى فى فهم حركة معينة أو نشأة وتطور كائن خاص . ويمكن القول بأن تفسير هذه الظواهر معروف لديه سلفا . فما عليه إلا أن يتحقق من صدقه . فإذا كانت المبادئ مجردة وعامة بدرجة كافية نجح التأكد من صدق هذا التفسير دون استثناء . وإذا تم حل المشكلات الكبرى فليس من الممكن

---

(1) Zeller

أن يكون التقدم العلمى فى علم الطبيعة ، الذى يتصوّر على هذا النحو ، إلا تقدما عرضيا أو تافها . وحقيقة كان المجهود الرئيسى لعالم الطبيعة ينحصر فى توضيح المبادئ التى جاءته من أرسطو وأتباعه ، كما كان ينحصر فى التعليق عليها . هذا إلى أن عالم الطبيعة لم يسلك هذا المسلك دون سبب . فإن الطريقة الجوهرية فى علم الطبيعة القديم كانت تنحصر فى التوضيح والتعليق . وليس من العدل أن نعزو هذه الظاهرة إلى ذلك السبب الوحيد ، وهو تذوّق هؤلاء الطبيعيين لطريقة الاعتماد على آراء السلف فقد كان هذا المسلك مطابقا لروح علمهم من جميع الوجوه .

لكن علم الطبيعة الحديث يتجه اتجاها مخالفا . فهو لايعالج إلا المشاكل التى توقفه التجارب على عناصرها ؛ لأنه يريد معرفة القوانين الحقيقية . وهو يعلم أنه لايستطيع أن يدرس ويقيس سوى التغيرات النسبية التى تطرأ على عدد قليل من الظواهر . ولا ريب فى أنه لايمتنع مبدئيا عن استخدام طريقة التمثيل [1] ؛ بل قد يجازف بضروب من التعميم [2] التى قد تكون أحيانا غاية فى الجرأة . لكنه لايتخيل على هذا النحو أنه يجعلنا أكثر ما يكون قربا من فهم الطبيعة ولا يحكم مطلقا بأن فروضه فروض نهائية [3] ؛ بل يكفيه أن تكون هذ الفروض منتجة لوقت ما ، أى يكفيه أن ترشده إلى طريق الظواهر والقوانين الجديدة . وبهذه الطريقة زادت معرفتنا شيئا فشيئا « بالطبيعة المادية » . ولكن لما كان تعقيد الظواهر يبدو ، فى الوقت نفسه ، على نحو أشدّ وضوحا

(١) Analogie . انظر شرح هذه الطريقة فى كتاب المنطق الحديث ومناهج البحث الطبعة الثانية ص ١٤١ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٤٩ وما بعدها .

(٣) نفس المصدر السابق ص ١٢٨ وما بعدها .

أصبحنا أكثر تواضعا عندما أصبحنا أقلّ جهلا . ونشعر بأن تفكير القدماء كان ساذجا صبيانيا عندما كانوا يزعمون أنهم وضعوا « علما للطبيعة » يزوّدهم بما هو خير من المعرفة ، أى بالفهم ، أو بعبارة أدقّ كان يزوّدهم بالفهم الذى يتضمن المعرفة . وقد قال « برتيلو »[1] : « إن قدرتنا أكثر امتدادا من معرفتنا . » ومن الأكيد أن عالما قديما لاينقصه التواضع ربما قال عكس ذلك ؛ لأن قدرته كانت شيئا ضئيلا جدا . أمامعرفته فكانت تخيل إليه أنه يفهم الطبيعة بأسرها . فكان يشعر بأنها ذات طابع إلهى . وكان يعجب بنظامها وغاياتها إعجابا دينيا . وليست الطبيعة فى نظر العالم الحديث أقل عظمة . لكنه يمتنع عن تفسيرها بالمعانى الإنسانية الكلية ، و هو يُعنَى ، فى مجهوده العلمى ، بتجنب كل ما لايتجه إلى معرفة الظواهر والقوانين .

ومن ثم فإذا لم تفرض وجود تواز تام بين نموّ علم الطبيعة المادية وبين علم الطبيعة الخلقية أفلا يبدو هنا أن العلم الثانى ينطوى ، فى وقتنا الحاضر ، على عدد من الخواص التى نلاحظها فى العلم الأول ، عندما كان فى عصره القديم ؟ أو لم يبحث هذا العلم حتى الآن عن « الفهم » أكثر من بحثه عن « المعرفة » ؟ ألا يعد أن الأشياء التى يظنّ أنه قد فهمها أشياء معروفة تمام المعرفة ؟ أو لايهبط هو الآخر من أشد المشاكل عموما إلى المشاكل الخاصة جدا ؟ وهل جردت الطريقة التى يتبعها فى فحص موضوعه من كل طابع غيبى أو دينى ؟ .

فعلم النفس مثلا لم يصبح علما وضعيا مستقلا إلا منذ عهد قريب . ومع هذا فلم يتفق الباحثون فيه بالإجماع على التعريف الذى يجب أن

---

(1) Berthelot

يحددوا به هذا العلم . ففى نظر كثير من الفلاسفة المعاصرين لا يمكن فصل علم النفس عن الميتافيزيقا ، إما لأنه الطريق الوحيد الذى يقودنا إليها مباشرة ، وإما لأن كل علم نفس حقيقى هو فى ذاته علم نفس ميتافيزيقى ؛ إذ أن الشعور العميق هو الذى يكشف لنا عن الوجود . يتمسك بهذه الفكرة كل هؤلاء الذين يطلق عليهم اسم الروحيين والمثاليين الذين يفسرون العالم والإنسانية لأنفسهم عن طريق مبدأ عقلى عاقل هو الآخر . فيبدو لهم أن للعقل كرامة وقيمة لا يمكن المقارنة بينهما وبين أىّ شىء آخر يمكن أن يحتوى عليه الكون : فهذا المبدأ الذى يصدر منه وينتهى إليه كل شىء . ومنذ عهد ليس ببعيد قال أحد هؤلاء الفلاسفة الشبان : « نحن الذين نؤمن بالعقل » . والواقع أن هذا نوع من العقيدة . فهذه الآراء الميتافيزيقية فى « العقل » غلاف فى الوقت الحاضر للمعتقدات التى تشكلت فيما مضى صورة دينية واضحة جدا . وهذه الميتافيزيقا تؤكد وتحاول البرهنة على وجود كائن من جوهر علوى خالد لا يقبل الفساد فى جسم الإنسان الحىّ . (هذا وإن كان من غير الممكن تفسير وجوده [1]) . وهذا الكائن لا تصيبه الأمراض والتدهور العضوى إلا فى الظاهر فقط . وهو يستمر فى البقاء بعد تحالل البدن . فالله يحل فينا . . . [2] وتلك هى أبسط الطرق وأكثرها مسايرة للطبيعة لجعل الوظائف النفسية « أمورا يدركها العقل » . وتكاد توجد هذه الطريقة بصور شتى فى جميع عصور الإنسانية [3] . وعلى الرغم من أن تأملات علماء النفس الروحيين كانت سببا فى إرهاف هذه الطريقة فما زال يمكن التعرّف عليها .

(١) إذا عجز العلم عن تفسير وجود هذا الكائن ، فإنه يعترف بأنه لم يستطع حتى الآن إثبات عدم وجوده « المترجم » .

(٢) هذه فكرة مسيحية .

(٣) كان يجدر بالمؤلف أن يحاول البرهنة على عدم وجود هذا الكائن، بدلا من سلوك =

إن المعرفة شئ آخر ، وهى أكثر المهام تواضعا وأشدّها عسرا فى الوقت نفسه . وهى التى يقوم بها العلماء الذين يقلعون عن الفهم للوهلة الأولى ، والذين يقفون من الظواهر النفسية موقفا شبيها بالموقف الذى يتخذه عالم الطبيعة تجاه الظواهر التى يدرسها : وأريد بذلك أنهم يدرسونها دراسة موضوعية ، كلما استطاعوا إلى ذلك سبيلا . فيستخدمون حيلا منهجية ، ويدرسون العلاقات والتغيرات النسبية بين الظواهر النفسية وبين مجموعات أخرى من الظواهر الطبيعية التى يمكن قياسها بسهولة ، وبصفة خاصة الظواهر الفسيولوجية التى يبدو أنها شروط مباشرة فى وجود الظواهر النفسية . وكلما زادت معرفتنا بالظواهر وجب علينا أن نعيد توزيعها من جديد [بين فروع الدراسة] . ويبدو أن الآراء القديمة عن الذاكرة والخيال والانتباه والإحساس الخ فى طريقها إلى الاختفاء . فهذه المصطلحات التى تبدو محددة تحديدا كافيا فى اللغة المتداولة وفى الحياة العملية ليست كذلك فى نظر العالم ؛ لأنها تعبر تعبيرا غامضا عن عدد كبير من الظواهر شديدة التعقيد ، تلك الظواهر التى بدأ التحقيق الدقيق فى تميزها وتصنيفها بمشقة كبيرة ، وذلك بإرجاعها إلى شروطها الخاصة . فإذا كان علم النفس القديم قد اكتفى فى هذا الموضوع

= مسلك الجدل والشك . والواقع تتجه البحوث العلمية اتجاها مضادا لما كان يأمله « بريل » ومن العجيب أن هذا الأخير ينسى موقف العالم الجدير بهذا الاسم ؛ إذ يجب أن يكون العالم أكثر تواضعا ولا يتخذ معرفته الحاضرة القاصرة سبيلا إلى الحكم حكما جازما فى مسألة لا يستطيع البرهنة على فسادها . وإذا كان يحدثنا عن الكشوف العظيمة المتوقعة فى دراسة « الطبيعة الاجتماعية » فلماذا لا يحدثنا أيضا عن الكشوف العظيمة التى يمكن أن تؤدى إليها البحوث الروحية ؟ ومن الواضح أن « بريل » يعتنق المذهب المادى ، وهو أحد مذاهب علم النفس . وليس لهذا المذهب من القوة إلا مظهرها . فقد عجز الماديون حتى الآن عن إرجاع جميع الظواهر النفسية إلى عوامل بيولوجية فى الوقت الذى عجزوا فيه أيضا عن البرهنة على عدم وجود النفس « المترجم »

ببحوث نظرية تكاد تبدو ، فى وقتنا الحاضر ، بحوثا لفظية محضة فالسبب فى ذلك يرجع أيضا إلى هذا الأمر وهو : أن هذا العلم يفرض ، بكثير أو قليل من الصراحة ، أن الوظائف النفسية تخفى وراءها مبدأ يعلن عن نشاطه بوساطة هذه الوظائف [١] . فإذا أراد تفسير التخيل فسره بالنفس التى تتخيل ، وإذا أراد تفسير الذاكرة فسرها بالنفس التى تتذكر ، وإذا أراد تفسير الألم فسره بالنفس التى تتألم وهلم جرّا . وعلى هذا النحو كان علم الحياة يعتقد ، فى مراحله الأولى ، أنه يستطيع فهم الوظائف البيولوجية وإرجاعها إلى تأثير مبدأ حيوى [٢] .

وأخيرا ففى الوقت الذى كان ينادى فيه علم النفس التقليدى باستخدام طريقة الملاحظة ، كان يميل دائما إلى حل المشاكل العامة جدا قبل سواها ، لكى يستخدم طريقة الاستدلال المجرّد فى حل المشاكل الفرعية الخاصة ، وتوجد هذه السمة لدى أنصار المذهب التجريبى ولدى خصومهم سواء بسواء . فقد حاول التجريبيون — تحت تأثير النتائج التى انتهى إليها العلماء فى عالم الطبيعة باستخدامهم لطريقة تجمع بين التجربة والحساب ، أو على الأخص تحت تأثير الكشوف الكبرى التى وصل إليها نيوتن فى علم الفلك والطبيعة — نقول : إنهم حاولوا ربط قانون ترابط المعانى بقانون الجاذبية العام ، وأقاموا بذلك صرح مذهب مصطنع أطلقوا عليه اسم علم النفس الترابطى [Psychologie associationniste] وقد اعتقد آخرون [٣] أنهم لو استطاعوا تحديد القوى التى يجب إرجاع

(١) ونريد نحن أن يفسر لنا « بريل » بطريقته المادية أو المعنوية بعض المظاهر الروحية التى لا تكاد تخلو منها التجربة الشخصية لدى كل إنسان « المترجم » .

(٢) Principe Vital

(٣) من هؤلاء « أوجيست كونت » انظر كتاب « مقدمة فى علم النفس الاجتماعى » للدكتور « شارل بلوندل » — ترجمة الدكتورين إبراهيم سلامة ومحمود قاسم من ص ٣٨ إلى ص ٤١ طبعة ١٩٥١ .

مختلف الظواهر إليها . ولو أمكنهم الوقوف على أقلّ عدد ممكن من القوى البسيطة التى يجب التسليم بها لقاموا بالعمل الجوهرى فى علم النفس .

فالفارق شديد الوضوح بين هذه المشاكل الواسعة غير المحدودة التى يستطيع مجرّد التأمل الوصول فيها إلى حلّ يرضيه متى اعتمد على وسائله الخاصة وبين التحليل الدقيق للظواهر الحقيقية وما تنطوى عليه من صفات خاصة ، ذلك التحليل الذى يزاوله اليوم علم النفس الجديد بهذا الاسم . ومن هذه الناحية لا تختلف « مجلة سيكولوجية الذكاء وأعضاء العقل [1] » ومعظم المجلات السيكولوجية الإنجليزية والأميريكية « والنشرة السنوية لعلم النفس[2] » (ونكتفى بذكر هذه المجلات) عن المجلات العلمية التى تحتوي على دراسات الكيمياء وعلم الطبيعة وعلم الحياة . فأوّل ما يشغل العلماء فى هذه المؤلفات هو المعرفة الدقيقة لبعض الظواهر الخاصة لكى يحاولوا الكشف ، ما استطاعوا ، عن العلاقات المطردة بينها وبين بعض الظواهر الأخرى . ويمكن القول، على نحو ما، بأن فكرة معالجة هذه الظواهر فى جملتها ، وبطريقة ماهرة فى تحليل المعانى الكلية ، لم تعد تخطر بذهنهم .

ومن جهة أخرى فإن بعض المؤلفات ككتاب « الغصن الذهبى » « لفريزر » يكشف أمامنا أفقا لدراسة عمليات التصوّرات الاجتماعية . وربما كانت هذه الطريقة علمية ، وهى ترتبط فى تقدمها بتقدم الطريقة

---

(1) Zeitschrift für die Psychologie der Sinnein und der Sinnensorganen

(2) Année psychologique

المستخدمة فى علم الأجناس . وإنما تكشف لنا عن هذا الأفق لأنها تجمع عددا خاصا من نتائج الخيال الاجتماعى التى عثر عليها الباحثون فى جميع مناطق الكرة الأرضية ، ولأنها تبين الطريقة التى وجب أن تتبعها هذه النتائج فى تغيرها التدريجى كظواهر السحر والشعائر الدينية والأساطير .

وهكذا كانت وحدة علم النفس التقليدى وحدة مصطنعة . وقد تفككت هذه الوحدة وتجزأت بتأثير الروح العلمية التى اتجهت إلى « المعرفة » لا إلى « فهم » كنه الأشياء . فاختفى التفكير النظرى فى النفس ، وعاد إلى علم المنطق ما كان خاصا بنظرية المعرفة . أما فيما يمس الوظائف النفسية العليا فلم تقرر بعد تفرقة واضحة نهائية بين ما يرجع إلى علم النفس وحده ، وبين ما يهم علم الاجتماع فى الوقت نفسه (كاللغة والذكاء وعواطف الإيثار والنشاط الاجتماعى[1]) . وقد نشأت طريقة جديدة لمعالجة علم النفس حسب تقسيمه الجديد . وتبتعد العلوم التى تدرس هذا الموضوع عن خواص علم الطبيعة القديم ، لكى تقترب من الخواص التى تنطوى عليها العلوم الطبيعية الحديثة .

وتلوح معالم تطور من نفس هذا النوع فيما يمكن أن نطلق عليه اسم « العلوم الأخلاقية » . لكن ما كاد الناس يشعرون بضرورة هذا التطور إلا شعورا قليلا . والدليل على ذلك أن معظم المثقفين مازالوا يجدون صعوبة كبرى فى النظر إلى مجموعة الحقيقة الاجتماعية ، كما لو كانت إحدى مناطق الطبيعة . ولا نعدم أن نجد ، حتى لدى أكثرهم

---

(١) قام مؤلف آخر ببيان تأثير الحياة الاجتماعية فى الحياة العقلية وبخاصة فى الإدراك والذاكرة والحياة الوجدانية ، وهو الدكتور شارل بلوندل فى كتابه « مقدمة فى علم النفس الاجتماعى » .

التزاما للموقف العلمى الدقيق ، من يصرّ دائما على الخلط بين الاعتبارات المثالية وبين الدراسة الموضوعية للأشياء التى توجد فعلا . وقليل منهم من ظلّ أمينا كل الأمانة على التفرقة، فى جميع الحالات، بين النظرية وبين التطبيق العملى ، تلك التفرقة التى تعدّ شرطا مبدئيا للبحث العلمى . وإن جميع هؤلاء الذين ألحوا فى بيان الصعوبات الخاصة التى ينطوى عليها علم الاجتماع منذ « كونت » حتى « سبنسر » و « دوركايم » قد أشاروا إلى أن أهمّ هذه الصعوبات هو أن الإنسان مضطر على نحو لامفر منه إلى الاهتمام بالمشاكل الخلقية والاجتماعية الملحة فى الوقت الحاضر .

هذا إلى أننا إذا استثنينا « دوركايم » ومدرسته وجدنا أن علماء الاجتماع المعاصرين ، من الذين يمكن تشبيههم فى هذه الناحية بعلماء الطبيعة قبل سقراط ، لايبذلون جهودهم لمعرفة بعض الظواهر الخاصة وبعض القوانين معرفة دقيقة، بقدر ما يبذلونها لفهم المجال الفسيح الذى توقفهم عليه دراستهم [1] . وتلك هى طريقة « تارد » مثلا . ويبدو لهم أنه ليس ثمة مشقة فى الإحاطة بتلك الدراسة الشاملة . ولا ريب فى أنهم لايعتمدون دائما على مبدأ وحيد يزهون بإرجاع جميع الظواهر إليه ، كما كان يفعل علماء الطبيعة من الإغريق دائما حين كانوا يعتقدون أنهم يجدون وراء جميع الظواهر الطبيعية جوهرا واحدا يعد أصلا لها . ولكن كل ظاهرة ذات طبيعة خلقية أو اجتماعية تبدو لهم ممكنة التفسير والفهم إلى حدّ كاف عن طريق التفسير السيكولوجى [النفسى] الذى لاينطوى على أىّ صعوبة لايمكن التغلب عليها . أليست الطبيعة الإنسانية معروفة

---

(١) قد ثبت فى أواخر النصف الأول من القرن العشرين أن « دوركايم » ومدرسته كانوا أقرب إلى الفلسفة الاجتماعية منهم إلى العلم . انظر كتابنا فى المنطق الحديث ، الطبعة الثانية ص ٣٣٢ وما بعدها .

لدينا ؟ وعلى ذلك فليست هناك ظواهر خلقية ، أو عقائد أو طقوس دينية ، أو نظم أسرية أو تشريعية إلا استطاع هؤلاء الاجتماعيون تفسيرها بيسر . وتبدو لنا براهينهم — إذا جاز استخدام هذا اللفظ هنا — محتملة الصدق بالقدر الذى تبدو لنا به براهين علم الطبيعة القديم .

وهناك أسباب قوية تغرى بسلوك مسلكهم ؛ لأن جميع أنواع الظواهر الاجتماعية — دينية وتشريعية واقتصادية وغيرها — لاتصل إلينا إلا عن طريق الروايات الشفوية أو المكتوبة والنصوص ومختلف أنواع الآثار ، وأخيرا عن طريق الرموز التى يجب تأويلها . ونحن نؤولها عندما نستعيد بتفكيرنا الحالات الشعورية التى أدت إليها بحسب الأصل . فحينما نقرأ أحد المزامير ، وعند ما نعيد إحدى الكتابات الأثرية إلى أصلها ، وعندما نحلّ رموز وثيقة تشريعية فرعونية أو أشورية فإنا نضيف إلى الجانب المادى الموضوعى فى الوثيقة ، التى أبقى لنا عليها الدهر ، المعنى الذى كانت تدلّ عليه فى ذهن صاحبها . وإذا كان الأمر بصدد ظاهرة ، كأحد عقود البيع مثلا ، تخيلنا ، ولو بطريقة مختصرة وإجمالية محضة ، البواعث التى دفعت المتعاقدين إلى تحريره . وعلى ذلك فعلى حين أن الظواهر الطبيعية الأخرى يمكن أن تصبح دون عسر موضوعا لعلم وضعى — بسبب سهولة النظر إليها من الناحية الموضوعية — يبدو لنا أن كثيرا من الظواهر الاجتماعية يظهر لنا أولا فى صورة موضوعية . لكننا لانلبث أن نضفى عليها الطابع الشخصى حتى ندركها ، وذلك بمحاولة استرجاع الحالات الشعورية التى كانت سببا فى وجودها[1]

(١) إن أكبر نقط الضعف فى مذهب دوركايم وتلاميذه — ومنهم ليفى بريل — أنهم يفرقون تفرقة فاصلة بين علم الاجتماع وعلم النفس ، أى بين عقلية المجتمع وعقلية الفرد . انظر المرجع السابق ص ٣٣٤ ، ٣٣٨ ، ٣٤١

ومعنى هذا بعبارة أخرى أن معرفة هذه الظواهر هى فهمها فى الوقت نفسه . فهل هناك ظواهر أخرى نجيد فهمها كما نجيد فهم الظواهر التى تمرّ بشعورنا ! وذلك لأن الشعور يدركها فى نفس الوقت الذى تمرّ به ، ولأن جوهرها نفسه ينحصر — كما يقول الفلاسفة — فى إدراكنا لها ؟ .

إن هذه الفكرة الخاصة عن علم الاجتماع أقرب شبها « بالعلوم الأخلاقية » القديمة منها بالعلوم الطبيعية الحديثة . وهناك علامة مميزة : وهى أن التخصص فى علم من العلوم المادية أو الطبيعية لايكتسب اليوم إلا بدراسة طويلة خاصة يقوم بها الباحث ، تبعا لطريقة لايستطيع أن يحيد عنها . فما من أحد ينقلب بين يوم وليلة عالم طبيعة أو عالم كيمياء أو عالما بوظائف الأعضاء . ومهما يكن العبقرى جمّ المواهب فهو فى حاجة إلى التدريب . ونقول بصفة خاصة : إنه ما من أحد يزعم المجىء بحلّ وليد ساعته للمشاكل التى اختلف العلماء بشأنها . لكن ما زال بعضهم ينقلب ، بين عشية وضحاها ، فيصبح عالم اجتماع ويستطيع أن يجعل الجمهور ، ولو كان مثقفا ، يستمع إلى الحلول البارعة التى يقترحها لحلّ المشاكل الرئيسية التى توضع فى الوقت الحاضر موضع المناقشة . أما الدراسات التمهيدية الخاصة فيبدو أنه لاضرورة لها . فمجرّد الحكم السليم والعمق السيكولوجى ورهافة الحسّ الخلقى والمرونة الجدلية تكفى فى هذا الصدد . لماذا ؟ لأننا نسلم ضمنا أن الظواهر الاجتماعية يمكن فهمها بطريقة مباشرة مادامت هذه الظواهر تؤول فى النهاية إلى حالات شعورية .

وتوجد هنا ، على حدّ تعبير « كانْت » ، مجموعة كبرى من ضروب السفسطة .

فأولها : أن الظواهر التى تمر بشعورنا بعيدة عن أن تكون « شفافة »

بالنسبة إلينا . ومما لاريب فيه أننا ندركها إدراكا مباشرا ، ولكننا ندركها بصفة إجمالية ، وننظر إليها من الناحية التى تبدو أكثر ملاءمة للسلوك العملى . وليس معنى ذلك أننا نفهمها ، أو نعرفها ، وذلك فى الأقل إذا كان الحديث بصدد معرفة ذات قيمة موضوعية ، أى بصدد معرفة تربط الظواهر [الاجتماعية] بعضها ببعض ،وبباقى الظواهر الطبيعية الأخرى .

وثانيها : أننا عندما نعيد تركيب الحالة الشعورية التى تعد عنصرا ضروريا فى الظاهرة الاجتماعية فإنا نكاد ندخل دائما فى هذه العملية فكرة خاطئة ؛ لأننا لانعيد تركيب الحالة الشعورية التى وجدت حقيقة لدى أصحابها أو المعاصرين لهم ؛ بل نستعيد حالة شعورية خاصة بنا ملوّنة بصور شتى ، وبضروب من ترابط المعانى والعواطف التى تخصنا وتخص عصرنا . فبدلا من أن نتخيل أننا نفهم الظواهر الاجتماعية فهما تاما ، ودون مشقة ، ينبغى لنا إذن أن نبدى حذرنا الشديد فى تأويل هذه الظواهر ، وبخاصة إذا كان الأمر بصدد العقائد والعواطف والأساليب العملية والطقوس التى ترجع إلى زمن بعيد جدا . وتوجب الطريقة العلمية البحث عن معنى هذه الظواهر بدراسة ظروفها وشروط وجودها دراسة موضوعية . وسيكون التقدم [هنا] شبيها بالتقدم الذى حقق مثلا فى علم اللغات المقارن عندما فطن الباحثون إلى دراسة أصول الكلمات دراسة منهجية وفقا لقوانين الاشتقاق ، بدلا من الاعتماد على الشبه الظاهرى بين الألفاظ . وقد أدت هذه الدراسة فى علم اللغات ، وفى عدد كبير من العلوم الأخرى ، إلى الاعتراف بأن الأشياء المحتملة للصدق لم تكن صادقة فى كثير من الأحيان [1] .

---

(١) انظر فى هذه المسألة ، وفى كل ما يتعلق بهذا الفصل على وجه العموم كتاب « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » لإميل دوركايم الطبعة الثانية ، وبخاصة المقدمة والفصل =

وثالثها : وهو أهمها : على فرض أننا اعتمدنا على وجه الشبه بين الظواهر الخلقية وبين شعورنا الخاص ، واستطعنا الوصول بهذه الوسيلة إلى إعادة تركيب هذه الظواهر بأمانة — تبعا لوجهة نظرنا الشخصية — فإنه يبقى علينا أيضا أن نعرف القوانين التى تخضع لها هذه الظواهر من وجهة النظر الموضوعية ، أو من وجهة نظر علم الاجتماع . ولا يمكن الكشف عن هذه القوانين إلا بطريقة تحليلية موضوعية هى الأخرى . وفى بعض الحالات تكون الإحصاءات الدقيقة التى أجيد تقريرها ضرورية . فالشعور لايعجز فحسب عن تحديد صيغ هذه القوانين ؛ بل لاينبهنا إلى وجودها . وينحصر موضوع العلم الاجتماعى على وجه التحقيق فى البحث عن هذه القوانين .

وسينحصر التقدم هنا أيضا فى الاستعاضة عن التفكير الفلسفى الذى يحاول « الفهم » بالمجهود المنهجى الذى يبحث عن « المعرفة » . وسيفطن العلم الجديد إلى مجال بحثه الشاسع الذى لم يتم الكشف عنه حتى الآن . وسيشعر بدوره أنه من الممكن أن تكون إحدى الحقائق مألوفة ومجهولة فى الوقت نفسه . فجميع الناس يستخدمون اللغة فى حديثهم . لكن ما أبعدهم عن أن يفطنوا إلى المشاكل التى تثيرها لغتهم للفيلسوف والمنطقى وعالم الاجتماع : وإننا لنقوم جميعا فى كل لحظة بحركات لانستطيع القول كيف نقوم بها : ولم يمض إلا وقت قليل منذ عرف علم الميكانيكا وعلم التشريح كيف يفسران هذه الحركات . كذلك نعيش فى الحقيقة الاجتماعية وهى تنفذ إلينا ، وتكتنفنا من كل جانب .وقد نساهم فى إيجادها. ومع ذلك فإننا نجهلها تماما ، بالمعنى العلمى الذى يدل على

= الأول والثانى والثالث والخامس سنة ١٩٠١ (2 èdition, Paris, F.Alcan) المؤلف — يمكن الرجوع إلى الترجمة العربية . محمود قاسم مكتبة النهضة المصرية،طبعة ١٩٥٠ «المترجم»

هذا اللفظ . كما يجهل الحمال فى سوق الخضر الحقائق العلمية الخاصة بتركيب العضلات ونظرية الروافع . فحقوقنا وواجباتنا ومعتقداتنا وأخلاقنا ، وعلاقاتنا الأسرية والطبقية ، ونظم مجتمعنا تبدو لنا جميعها يسيرة الفهم ؛ لأننا ألفنا أن نقوم برد فعل مباشر ومحدد تجاه أحد المثيرات الاجتماعية . لكن إذا أردنا تفسيرها وجدنا أن علم الاجتماع ، وهو العلم الوحيد الذى قد يستطيع ذلك ، ما زال عاجزا عن القيام به . هذا إلى أنه لن يفكر فى الالتجاء إلى هذا العلم سوى عدد قليل من المفكرين . فمعظم الناس يسلكون مسلك العادة التى تدعوهم إلى الاستعانة ببعض المبادئ « التى تسمو عن التجربة » ، أى بعلم « ما وراء الأخلاق » الذى يتشكل فيه احترام العادات العملية ، المسلم بها فى عصرنا تسليما عاما ، بصورة المثال الأعلى .

ولا ينجو علماء الاجتماع دائما ـ ولو كانوا من أتباع المذهب « الوضعى » ـ من الفكرة الوهمية التى تدعوهم إلى اعتقاد أن الأشياء المألوفة لديهم ليست فى حاجة إلى التحليل بطريقة علمية . مثال ذلك أن « أوجيست كونت » كان يعتقد أن الأسرة هى الوحدة الاجتماعية البدائية التى لا يمكن تجزئتها ، وأنها العنصر الذى يجب على عالم الاجتماع ألا يبحث عن عناصر أقل تركيبا منه . فكان يرى من البديهى كل البداهة أنه لا يوجد مجتمع إنسانى ممكن دون الأسرة [١] . لكننا نعلم اليوم أنه توجد نظم اجتماعية معقدة جدا لا تعد الأسرة فيها العنصر الأولى . إن نشأة الأسرة وتطورها فى المجتمعات الإنسانية إحدى مشاكل علم الاجتماع الوضعى ، وهى المشكلة التى شرع الباحثون ، منذ عهد ليس ببعيد ، يدرسونها ويصفونها وصفا سليما . ولا ريب فى أن حل هذه المشكلة قد

(١) فلسفة « أوجيست كونت » الترجمة العربية ، ص ٢٤٤ إلى ص ٢٤٨ .

يلقى ضوءا ، من بعض النواحى ، على المعنى الراهن للأسرة الأوربية .
وهو هذا المعنى الذى لن يبين لنا التفكير المجرّد تكوينه الحقيقى مطلقا .
فمتى فهمت شدة تعقيد العلاقات بين الظواهر الاجتماعية — وهى شبيهة
بشدة تعقيد العلاقات بين ظواهر الطبيعة العضوية — ومتى قدّر عالم الاجتماع
الجهود التى يجب عليه بذلها فسيقل ميله إلى التفكير النظرى المجرّد العام،
وسيترك المسائل الواسعة الشبيهة بالمسائل التى شغف بها علم الطبيعة
القديم ، وهى تلك المسائل التى تثير طرقا بارعة فى الاستدلال ، وتفضى
إلى آراء مختلفة لامعة ، ولكنها لاتزيد علمنا شيئا ، فقد كان « كونت »
يظن أن الكشف عن القوانين الخاصة فى علم الاجتماع يتوقف على معرفة
القوانين الأشدّ عموما ، ومن ثم بذل وسعه أوّلا لتحديد القانون العام
الذى يسيطر على علم الاجتماع الخاص بالتطوّر [الديناميكى] ، لكى
يهبط منه إلى القوانين الأخرى [1] . لكن هذه الفكرة تدل فقط على أن
علم الاجتماع لدى « كونت » كان فلسفة للتاريخ . أما اليوم فإن العلم
الاجتماعى يريد أن يكون علما « وضعيا » لا أكثر ولا أقل . ولما كان
فى الحقيقة علما للطبيعة الاجتماعية فإنه يهدف إلى الانقسام — كعلم « الطبيعة
المادية » الذى يكبره سنا — إلى عدد كبير من العلوم التى يتميز بعضها عن
بعض ، ويرتبط بعضها ببعض ، والتى يستخدم كل علم منها أدواته الخاصة
فى البحث وأساليبه المنهجية . وهو يشبه علم الطبيعة أيضا من جهة أنه
يحذر من الفروض الكبرى التى تفسر كل شىء ، ولا تنتهى إلى أىّ
معرفة علمية . مثال ذلك الفرض الذى يشبه المجتمع بالكائن العضوى
(ليلينفيلد ، شافليه) [2] ، أو الفرض القائل بالصراع بين الأجناس

(١) المصدر السابق ص ٢٥٨ وما بعدها .

(2) Lilienfeld, Schäffle

« جمبلوفيكز »[1] الخ . ومن علامات رقى التفكير أن العالم لا يضيع وقته الآن فى عرض آراء من هذا القبيل ، وأنه يخصصه كله لبحوث أكثر تواضعا تقتصر على موضوعات أكثر تحديدا . ومع ذلك فإن نتائج هذه البحوث ترشدنا إلى معرفة شىء ما ، وهى تتجمع فى صعيد واحد ، بدلا من أن يضاد بعضها بعضا .

— ٤ —

الوظيفة الكبرى التى تؤديها العلوم الرياضية فى نمو العلوم الطبيعية — . إلى أى مدى يمكن للعلوم التاريخية أن تؤدى مثل هذه الوظيفة فى نمو العلوم التى تدرس الحقيقة الاجتماعية ؟ .

وتبقى سمة هامة جدا فى نموّ العلم الذى يدرس « الطبيعة المادية » ، وهى تلك السمة التى لم نتحدث عنها حتى الآن ، والتى ربما ألقت ضوءا على مستقبل علم « الطبيعة الاجتماعية » . فلقد انقسم علم الطبيعة القديم ، وأدى انقسامه إلى نشأة مختلف العلوم التى تدرس الطبيعة غير العضوية أو الحية ، تلك العلوم التى أخذ بعضها يتميز عن بعض شيئا فشيئا . ولم تبدأ مرحلة التقدم الحاسم فى هذا الانقسام إلا منذ الوقت الذى أصبح فيه علم من أشد العلوم عموما وأكثرها تقدما نموذجا ومعيارا ، فى الوقت نفسه ، لباقى العلوم الأخرى . أما أنه كان نموذجا فلأنه كان المثال الحقّ للمعرفة العلمية الدقيقة المجرّدة من كل عنصر غريب (ميتافيزيقى أو عملى) . أما أنه كان معيارا فعلى اعتبار أن هذا العلم كان يُعد — على حد تعبير أحد الفلاسفة — أغنى وأكمل مستودع لجميع ضروب الاستدلال التى يستطيع الإنسان أن يتسلح بها للكشف

---

(1) Gumplovicz

عن القوانين الطبيعية . وقد كانت تلك هى وظيفة العلوم الرياضية . فهى تنفرد بهذه الميزة الوحيدة ، وهى أنها تُدرس لذاتها من حيث هى علوم ، وأنها تستخدم فى الوقت نفسه كأداة فعالة لتقدم العلوم التى تفوقها فى التعقيد ، والتى تأتى بعدها (كعلم الفلك وعلم الطبيعة وعلم الكيمياء) . وفى الوقت الحاضر لايسمح لنا ضعف تفكيرنا وشدة تعقيد المشاكل بأن نتجاوز الحدّ الذى وصلنا إليه فى تطبيق التحليل الرياضى . أفليس من المحتمل أن علم « الطبيعة الأخلاقية » لن يدخل، هو الآخر ، فى مرحلة التطوّر الحاسم السريع إلا عندما يجد أداة البحث فى علم أكثر تقدما منه .

وبديهى أن هذا العلم الأخير لن يكون الرياضة . ولا ريب فى أن العلوم الرياضية يمكن استخدامها فى التعبير عن بعض القوانين . وقد قام بعضهم بهذه المحاولة فى علم النفس ، ولكن دون نجاح فى أكثر الأحيان . ويبدو أنها كانت أسعد حظا فى علم الاقتصاد السياسى . ولكن على وجه العموم إذا لم يكن من الممكن أن تؤدى العلوم الرياضية وظيفتها فى علم الحياة ؛ لأن الظواهر الحيوية معقدة جدا وغير ثابتة إلى حد كبير ، فلن تستخدم ، من باب أولى ، فى العلوم الاجتماعية التى لايمكن إرجاعها أيضا إلى قوى طبيعية وكيمائية يمكن قياسها بدقة . هذا وإن لم تكن هذه الظواهر أقل تعقيدا أو تغيرا من الظواهر البيولوجية [1] .

ومع هذا ، فإذا كانت الحقيقة التى تعدّ موضوعا لعلم « الطبيعة

---

(١) هذا هو الاتجاه الغالب على أتباع المدرسة الفرنسية فى علم الاجتماع . لكن الدراسات الأمريكية تميل إلى استخدام العلوم الرياضية فى علم الاجتماع . ولذا فإنهم يرون أن طريقة الإحصاء من أهم الطرق وأكثرها إنتاجا فى هذا العلم . وقد تأثر « ليڤى بريل » وغيره من تلاميذ « دوركايم » ، و « دوركايم » نفسه بآراء كونت فى هذه المسألة . ارجع إلى كتاب فلسفة « أوجيست كونت » الترجمة العربية ص ٢٣٣ وما بعدها « المترجم »

الأخلاقية » لاتبدو فى مظهر « موضوعى » من الوجهة المكانية ، كما هى الحال فى الطبيعة المادية ، فإنها تبدو بهذا المظهر من الوجهة الزمانية على نحو خاص بها . وهى تصبح موضوعا لشعور الإنسان فى الوقت الحاضر عندما تفرض نفسها عليه ، على هيئة ظواهر لم ينتجها هذا الشعور ، ولا يستطيع تغييرها . فمجموع هذه الظواهر ، سواء أكانت معاصرة أم ماضية ، تعد « طبيعة » بمعنى الكلمة . ولكنها « طبيعة » خاصة إلى درجة أن المعرفة العلمية للظواهر الحاضرة لايمكن أن تصبح ممكنة إلا بمعرفة الظواهر السابقة ؛ لأن الوضع الراهن لأىّ طائفة اجتماعية يتوقف إلى أكبر حدّ على وضعها السابق مباشرة ، وهكذا دواليك . وفى الجملة فإن ما يمكن فى دراسة « الطبيعة المادية » ليس ممكنا فى دراسة الطبيعة الاجتماعية . فليس من الممكن البحث عن قوانين الاستقرار على حدة ، بصرف النظر ولو مؤقتا عن قوانين التطور [1] . (وربما أمكن استثناء بعض الحالات النادرة جدا ، كما هى الحال فى علم الاقتصاد السياسى .)

وإذن فهناك علوم يجب أن تؤدى فى دراسة الطبيعة الخلقية وظيفة ضرورية مثيلة — ولا أقول شبيهة تمام الشبه — بتلك التى تؤديها العلوم الرياضية فى علم الطبيعة بمعنى الكلمة ، وأعنى بهذه العلوم العلوم التاريخية ؛ لأنها فى نفس الوقت أكثر العلوم التى تدرس « الطبيعة الخلقية » تقدما ، ولأنها عون ضرورى لباقى العلوم الأخرى . وإذا فهمت العلوم التاريخية كما ينبغى ، باعتبار أنها ليست التاريخ السياسى والحربى فحسب ؛ بل تاريخ اللغات والفنون ، والصناعات ، والديانات

(1) Les lois dynamiques, les lois statiques.

هذه التفرقة مأخوذة عن « أوجيست كونت » .

والقانون ، والعادات الخلقية ، والحضارة أيضا ، أو بالاختصار تاريخ النظم الاجتماعية [١] ، نقول إذا فهمت العلوم التاريخية على هذا النحو فستكون أقدم العلوم التي تدرس « الطبيعة الاجتماعية » وأكثرها نتائج . ومن جهة أخرى سيظل المجهود الذى يبذل لتقرير القوانين الاجتماعية مجهودا عبثا مالم يعتمد عليها . ولا تصبح طريقة المقارنة الضرورية للوصول إلى مثل هذه القوانين ممكنة التطبيق إلا بفضل نتائج العلوم التاريخية .

ولا ريب فى أنه ينبغى لنا ألا نغلو فى المماثلة بين وظيفة العلوم التاريخية فى علم « الطبيعة الأخلاقية » وبين وظيفة العلوم الرياضية فى علم الطبيعة بمعنى الكلمة . فالعلوم الرياضية تمدنا ببراهين ، وتسمح لنا بالتعبير عن مشاكل علم الطبيعة بمعادلات ؛ فى حين أن التاريخ ، مهما كان موضوعه الخاص ، لايوقفنا قط إلا على معرفة الظواهر ومجموعات الظواهر ، ويترك العناية بتحديد القوانين والبرهنة عليها لعلم آخر . وإذن فليس من الممكن أن يكون التاريخ معيارا لهذا العلم بالمعنى الذى تعد فيه العلوم الرياضية معيارا لغيرها من العلوم . إن الطبيعة الخاصة للخدمات التى يسديها علم من العلوم تتوقف على طبيعة الظواهر التى يدرسها ، وهى تلك الطبيعة التى يمكن قياسها بدقة إذا كان الأمر بصدد الطبيعة المادية ، ولكنها عصية على القياس إذا كان الأمر بصدد الطبيعة الأخلاقية . لكن هذا الفارق ، وما يترتب عليه من النتائج الهامة جدا ، لايمحو وجه الشبه الذى سبق أن أشرنا إليه . فلا وجود

(١) هذه الفكرة مأخوذة أيضا عن « أوجيست كونت » المصدر السابق ص ٢٢٧ وما بعدها .

لعلم « الطبيعة المادية » دون العلوم الرياضية ، ولا وجود لعلم الطبيعة الأخلاقية دون العلوم التاريخية [١] .

ولم يلمح الباحثون بوضوح الوظيفة الجوهرية والتمهيدية (إذا جاز هذا التعبير) التي تؤديها العلوم التاريخية في دراسة « العالم الأخلاقي » إلا منذ قرن من الزمان تقريبا . وقبل ذلك كانت هذه الوظيفة تنسب من باب أولى ، إما إلى علم الأخلاق ، وإما إلى علم النفس . وإن اسم « العلوم الأخلاقية » وحده — ذلك الاسم الذي كان يطلق في ذلك الحين على جميع العلوم التي تتخذ الفرد أو الإنسان في المجتمع موضوعا لها — لكبير الدلالة . فقد كان هذا الاسم يعبر تماما عن الطابع المزدوج لهذه العلوم التي كان يتصورها الناس على هذا النحو فيما مضى ؛ إذ كانت توجه همها ، في الوقت نفسه ، إلى معرفة « ما يوجد فعلا » وإلى معرفة « ما ينبغي أن يكون » . ولم يكن هذا الشق الثاني من مهمتها أكثر الشقين عسرا ؛ لأنه لا يتطلب إلا مجهودا جدليا قياسيا ؛ فإن علم الأخلاق النظري — وهو محور العلوم الأخلاقية وأسماها — كان منبعا للمبادئ الهامة « لما ينبغي أن يكون » ، تلك المبادئ التي كانت مرفقة ببراهينها . ومن هنا نشأت مذاهب « الحق الطبيعي » التي كانت تظهر بمظهر الجد في تقرير المثال الأعلى للمجتمع ، والدولة ، والأسرة ، والملكية ، والعلاقات التي يجب أن توجد بين هذه المعاني المجردة إلى أكبر حد . وكانت تلك هي المرحلة السابقة لنشأة هذا البحث النظري ، أو كانت على حد تعبيرنا الذي اقترحناه آنفا ، مرحلة « ما وراء علم الأخلاق » .

أما علم النفس فلربما أدى هذه الوظيفة الرئيسية ، التي نسبت إليه

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣٢ .

أحيانا فى علم « الطبيعة الأخلاقية » لو كان فى الحقيقة أكثر تقدما من علم الأخلاق ، ولو كان قد استطاع السيطرة منذ زمن بعيد على طريقته ، ولو كانت النتائج المكتسبة فيه أكثر عددا . لكن نموّه يكاد يكون فى نفس المرحلة التى انتهت إليها الفروع الأخرى التى تدرس الطبيعة الأخلاقية . هذا إلى أن هناك عقبة أشد خطرا ، وهى أن تقدم هذا العلم فى المستقبل لا يتوقف على تقدم هذه الفروع الأخرى أقل من أن تتوقف على تقدمه هو . فقد سبق أن رأينا أن المعرفة العلمية للوظائف العقلية السامية لا يمكن اكتسابها بطريقة جدلية ، أو بمجرد التأمل ، دون عون من العلوم الاجتماعية . فكيف نجعل علم النفس أساسا لبعض العلوم التى يحتاج إليها هو ذاته ؟ أو نقول بعبارة أدقّ : كيف يتخذ أساسا لها إذا كانت هذه العلوم هى إحدى المصادر التى يستقى منها موضوعه ؟

فيبقى إذن أن الشرط الأول الضرورى فى تقدم علم « الطبيعة الأخلاقية » هو استخدام التاريخ فى الكشف المنهجى عن الظواهر الاجتماعية الماضية واستخدامه ، فى الوقت نفسه ، لملاحظة المجتمعات الراهنة التى ربما تحتوى على مراحل أقدم عهدا من مرحلتنا الراهنة فى التطور . وهكذا تبدو لنا تلك المراحل كما لو كانت جزءا حيًّا من الماضى يعرض أمام نظرنا فى العصر الحاضر . ولو كنا أكثر علما بتاريخ الحياة الدينية فى مختلف المجتمعات الإنسانية ، وبالتاريخ المقارن للقانون ، والعادات الخلقية ، والفنون والآداب ، والصناعات ـ والنظم الاجتماعية باختصار ـ لكنا أقرب ما يكون إلى علم الحقيقة الاجتماعية بمعنى الكلمة مما نحن عليه الآن ، ولما وجدنا عسرا عندما نتخذ حيال هذه الحقيقة المسلك العلمى الذى يكلّفنا دائما مجهودا ، والذى لا يمكن ، على الرغم من ذلك ، أن يكون هذا العلم ممكنا دونه ، ولاستطعنا ألا نعتد إلا بالعلاقات

الموضوعية للظواهر ، وأن نمتنع عن تفسيرها بطريقة التأمل الباطنى ؛ وعلى هذا الاعتبار تعد العلوم التاريخية مقدمة وتمهيداً ونموذجاً ، بمعنى ما . فهى ترشدنا إلى ملاحظة الحقيقة الاجتماعية ملاحظة منزّهة لاهدف لها سوى معرفة مايوجد أو وجد بالفعل . وهى فى الوقت الحاضر بريئة من علم « ما وراء الأخلاق » ، كما كانت العلوم الرياضية بريئة ، منذ عهد بعيد ، من علم « ما وراء الطبيعة » . وقد اختفت بالتدريج [من العلوم التاريخية] كل العناصر التى لاتوقفنا عليها الملاحظة مثل فلسفة التاريخ ، وفكرة « هيجل » عن التقدم ، والتأثير الظاهرى أوالخفى للعناية الإلهية التى توجه حوادث التاريخ. ولم يبق سوى المجهود المنهجى الذى تعضده روح النقد ، والذى يتجه إلى معرفة الظواهر وما بينها من علاقات متى استطاع ذلك . وإذن فكما أن العلوم الرياضية تعدّ مدرسة ضرورية لعالم الطبيعة الذى يستخدم أسلوب الملاحظة الذى لايستخدمه عالم الهندسة ؛ كذلك لاتعد العلوم التاريخية مدرسة أقلّ ضرورة لعالم الاجتماع ، على الرغم من أن طريقة المقارنة التى يستخدمها والمجهود المنظم الذى يبذله لتقرير القوانين أمران غريبان بالنسبة إلى المؤرّخ .

الفصل الخامس

ردود على بعض الاعتراضات

— ١ —

كيف يمكن البقاء دون قواعد للسلوك فى انتظار نشأة العلم ؟
الجواب : إن فكرة علم العادات الخلقية نفسها تفترض وجود قواعد عملية سابقة لوجود العلم .

إذا فهمت العلاقات بين النظرية والتطبيق العملى فى الأخلاق على النحو الذى قررناه ، فى الفصول السابقة ، بدا أن هناك صعوبة جسيمة تعترض سبيلنا . فإن السلوك العملى الذى يعتمد على أسس عقلية يتوقف وجوده على مقدار ما تحرزه العلوم الاجتماعية من تقدم . وما زالت هذه العلوم فى مرحلتها الأولى ، وذلك باعتراف أكثر النقاد تسامحا . وربما مرت قرون لانستطيع التكهن بعددها ، قبل أن نعرف الطبيعة الأخلاقية معرفتنا للطبيعة المادية ، وقبل أن نستطيع الاعتماد فى سلوكنا على المعرفة العلمية لقوانين هذه الطبيعة . لكن يجب علينا أن نعمل فى انتظار هذه المعرفة ؛ لأن الحياة الاجتماعية تثير لنا ، فى كل لحظة ، مشاكل عملية يجب حلها . وإذا امتنعنا عن الإجابة [على هذه المشاكل] فى كثير من الأحيان ، فذلك نوع من الجواب أيضا ؛ لأن الامتناع عن حلها يفضى إلى نفس المسئولية التى يفضى إليها حلها . فكيف يمكن التوفيق بين التحفظ الذى يفرضه علينا جهلنا ، فى الوقت الحاضر ، وبين الضرورة المباشرة التى توجب علينا تحديد موقفنا ؟

وهل من الممكن أن نظل — ولو بصفة مؤقتة — دون قواعد توجه سلوكنا ؟

[ونرد على هذا الاعتراض فنقول] : إن هذا الفرض الذى يتردد الإنسان فى وضعه موضع المناقشة لا ينطوى ، على الرغم من ذلك ، على شىء من التناقض فى ذاته . وإنما يستبعده المرء بغريزته ؛ لأنه يبدو أن الشعور يؤكد أننا نجد جميعا ، — سواء كنا علماء أم جهلاء — توجيها كافيا فى الأوامر التى يقضى بها الواجب [الأخلاقى] . وفيما عدا ذلك فإننا لا نتصور ، بسبب تفاؤلنا الفطرى ، أن شيئا ما يمكن أن يكون ضروريا وأن ينقصنا فى آن واحد . ومع هذا فنحن مضطرون إلى الاعتراف بأنه يتفق لنا أن نعجز مدة طويلة عن إيجاد حل عقلى لمشاكل هامة جدا فى نظرنا . والدليل على ذلك تلك الأمراض العديدة التى ما زال الأطباء يعترفون فيها بعجزهم ، والتى يمتنعون عن التدخل فى علاجها ، إلا لكى يخففوا آلام المريض الذى لا يستطيعون شفاءه ؛ فى حين أن الطبيب لدى الهمج ؛ بل الطبيب منذ عدة قرون ، كان لا يشك مطلقا فى تأثير علاجه تأثيرا فعالا . أما أطباؤنا فقد أصبحوا ، بسبب تقدم المعرفة ، أكثر تحفظا وريبة . أفلا يمكن أن تكون تلك هى الحال أيضا فى المسائل الأخلاقية والاجتماعية ؟ فقبل البحث العلمى عن القوانين يبدو أن لكل مشكلة عملية متصلة بالأخلاق حلا مباشرا نهائيا وإلزاميا فى أكثر الأحيان . ولكن بتقدم العلم بدأ عصر لا يجد فيه أكثر المثقفين مشقة فى الاعتراف بعجزهم عن العثور على حل عقلى لعدد كبير من المشاكل الاجتماعية الجديرة بهذا الاسم .

لكن قد يقال كيف يعلق العالم حكمه على هذا النحو إذا لم يكن الأمر بصدد المشاكل العامة التى يسلم الناس بأن حلها يتوقف على المعرفة ؛ بل كان بصدد المشاكل التى توجب علينا الحياة أن نجد لها

حلولا سريعة ، وتجبرنا مثلا على الإجابة على إحدى المسائل الملحة : إما بالإيجاب وإما بالسلب ؟ وإذا جاز لنا أن نتصوّر صمت العلم فلا نتصوّر صمت الأخلاق ، ولو كان صمتا مؤقتا .

إن هذه الصعوبة ليست شديدة التعقيد ، كما قد تبدو عليه لأوّل وهلة ، وكما يجب أن تكون لو فهمناها بوضعها التى صيغت فيه . فهى تأتى فى الأغلب بسبب الخلط بين المعانى ، فلقد رأينا [1] أن كلمة « أخلاق » تعبر فى اللغة المتداولة عن معانى شديدة الاختلاف . فأحيانا تدل على الحقيقة الأخلاقية الموجودة بالفعل ، أى على مجموعة الواجبات والحقوق والعواطف والمعتقدات التى يتألف منها مضمون الضمير الخلقى العام فى لحظة معينة . وأحيانا يطلق هذا الاسم على الأخلاق العملية باعتبار أنها فنّ يقوم على أسس العلم ، ويتدخل فى المشاكل الأخلاقية أو الاجتماعية لتعديلها . ومن ثم قد يؤدى اعترافنا بالجهل إلى منع هذا التدخل ، فى عدد كبير من الحالات . ولكن للحقيقة الاجتماعية وجودها الخاص ، سواء أجهلنا وجودها أم لم نجهله . وهى تظلّ على ما هى عليه . فليس علمنا أو جهلنا ، فى هذا الصدد ، إلا « تعبيرين خارجيين » . وتلك هى الحال بالضبط فيما يتعلق « بالطبيعة المادية » التى نشعر على حد سواء بقوانينها ، سواء أكانت هذه القوانين مجهولة أم معلومة لدينا .

وفى الجملة إذا كانت الأخلاق تدل على مجموعة الواجبات التى تفرض نفسها على الضمير فإن وجودها لايتوقف ، بحال ما ، على المبادئ النظرية التى يمكن أن تكون أساسا لها ، ولا على العلم الذى يمكن أن نصل إليه بشأن هذه المجموعة من الواجبات . فالأخلاق توجد

(١) انظر الفصل الرابع — الفقرة الثانية ص ١٦٩ وما بعدها .

بقوتها الخاصة (Vi propria) على اعتبار أنها حقيقة اجتماعية ، وهي تفرض نفسها على الفرد بصفتها الموضوعية ، كما هي الحال في باقي الظواهر الحقيقية . وقد خيل إلى الفلاسفة أحيانا أنهم هم الذين يضعون أسس الأخلاق . وهذا وهم محض . ولكن ليس بذى خطر . وقد وجب على الفلاسفة أن يقلعوا عنه . ففى بداية « نظريته فى القانون » يسخر « هيجل » من رجال الدولة النظريين الذين أخذوا أنفسهم بمهمة إنشاء الدولة على النحو الذى يجب أن تكون عليه . وهو يفسر لهم أن الدولة موجودة ، وأنها حقيقة تقع تحت الحس ، وأنهم سيجدون مشقة كبرى إذا أرادوا فهمها حسبما توجد عليه فى واقع الأمر . وقد ضرب لهم مثال عالم الطبيعة الذى لم تخطر قط بذهنه فكرة البحث عن القوانين التى ينبغى أن تسيطر على الطبيعة ؛ بل لم يفعل سوى أن تساءل عن حقيقة هذه القوانين . وليس هذا التفكير أقل انطباقا على حالة الأخلاق . فالمرء « لا يضع » الأخلاق لأحد الشعوب ، أو لإحدى الحضارات لسبب بسيط . وهو أن هذه الأخلاق توجد تامة التكوين . ولم تنتظر الأخلاق مجىء الفلاسفة حتى يضعوها أو يستنبطوها . لكن كما أن القوانين التى تم الكشف عنها تمدنا بوسيلة التدخل على أساس عقلى ، وعلى نحو أكيد ، فى مجموعات الظواهر الطبيعية لتحقيق بعض الغايات الخاصة التى نرغب فى الوصول إليها ؛ كذلك ستفضى بنا معرفة القوانين الاجتماعية إلى فن أخلاقى عقلى يتيح لنا إصلاح الحقيقة الاجتماعية التى نعيش فيها ، إلى حد ما . وتتضمن العبارة الشهيرة التى يماثل فيها « ديكارت » بين الأخلاق والميكانيكا والطب أنه كان يتصور جميع هذه الفروع الثلاثة فنونا عقلية تخضع لتوجيه العلم ، وتهدف إلى تعديل الحقائق التى تقع تحت الملاحظة . أما فيما يتعلق بالميكانيكا والطب

فليس ثمة سبيل إلى الخوف من الخلط ، سواء كان ذلك من جهة الألفاظ أم من جهة المعانى . فمن الواضح جدا أن للحقيقة التى يتدخل فيها هذان الفنان وجودها الخاص ، وأن هذه الحقيقة تعد موضوعا لمجموعة واسعة من العلوم (رياضة . طبيعة . كيمياء . علم حياة) . ولكن إذا كان الفن الأخلاقى العقلى مقابلا بالضبط للميكانيكا وللطب فمن الواجب أن نعترف بأنه يعالج ، هو الآخر ، حقيقة واقعية لاتتوقف عليه فى وجودها .

وحينئذ فإذا وجب على الفن الأخلاقى العقلى أن يعترف ، فى عدد كبير من الحالات ، أنه عاجز ، فى الوقت الحاضر ، عن حل المشاكل التى تعرض له ، أى إذا لم يعلم كيف يعدل الحقيقة الواقعية وإلى أى الوسائل يلجأ ، فليس ثمة فى هذا الاعتراف ماينذر بالخطر ، ولو كانت هناك مصلحة ملحة تدعو إلى تعديل هذه الحقيقة . وليس معنى هذا أننا سنجد أنفسنا مجردين من الأخلاق ، حسب المعنى المتداول لهذا اللفظ ، أى دون قواعد للسلوك ، ودون وجهة معينة [فنصبح] عاجزين عن العمل ، كما لو كنا مشلولين . فعلى العكس من ذلك تضغط قواعد السلوك التقليدية بكل قواها على الضمائر الخلقية مع عدم وجود هذا الفن العقلى . وإذا خولفت هذه القواعد فذلك يرجع إلى أسباب لادخل لجهلنا فيها .

ومن ثم فإذا كان هذا الفن فى مهده ، وإذا كان لايزال بعيدا عن الشبه بالفنون الناجحة التى تسخر لنا جانبا من قوى الطبيعة المادية فليس فى ذلك كشف عن عجزنا الذى يثير دهشتنا فجأة ؛ بل ذلك نتيجة طبيعية لهذا الأمر ، وهو أن علم العادات الخلقية ما زال فى مرحلة التكوين . وإنى أميل إلى أن أرى ، على خلاف ذلك ، أن فى هذا الأمر بشيرا وأملا فى قوة جديدة لدى الإنسان . فليس الجديد فى الواقع أننا

تعجز عن تعديل الحقيقة الأخلاقية على أساس عقلى ؛ بل أننا بدأنا نتصور وسيلة علمية للوصول إلى هذا التعديل فيما بعد عن طريق تطبيقات علم الاجتماع بمعناه الصحيح . فحتى الآن لم تفعل هذه الحقيقة الأخلاقية شيئا سوى أن فرضت نفسها على ضمائر الأفراد . وقد أدخلها المصلحون الخياليون بيسر فى مذاهبهم السياسية ذات الطابع التجريدى ، ووضع بناة « المذاهب الأخلاقية النظرية » أسسا عقلية للسلوك الخلقى العملى الذى كان الناس يسلمون به على طريق الإجماع فى عصرهم وفى بلادهم . أما علماء الاجتماع فهم هؤلاء الذين ترجع إليهم مهمة الشروع فى دراسة هذه الحقيقة الواقعية دراسة علمية وموضوعية بحتة .

فلماذا يمتدح ضميرنا فعلا من الأفعال ويذم فعلا آخر ؟ إنه يكاد يفعل ذلك دائما لأسباب نعجز عن بيانها ، أو لأسباب أخرى غير تلك التى نذكرها . وإن الدراسة المقارنة للأديان والعقائد والعادات الخلقية ، فى مختلف الأزمان وفى مختلف الأقطار ، هى التى تستطيع وحدها بيان هذه الأسباب . حقا يستطيع الفيلسوف الماهر أن يستنبط الواجبات من مبدأ أساسى ، وأن يخلع عليها طابعا ضروريا بحسب الظاهر . لكن لاقيمة لهذه الضرورة ولهذا التفكير القياسى فى نظرنا إلا إذا كان ضميرنا الخلقى شبيها بضمير ذلك الفيلسوف ، وإلا إذا كان يتطلب نفس المطالب مثله . فإذا لم يتحقق ذلك الشرط تبخرت هذه الضرورة ، وبدا لنا هذا التفكير القياسى تفكيرا مصطنعا .

وإنا لنجد مثالا جديرا بالملاحظة لهذه الظاهرة لدى « سيمل »[1] ، مع أنه كان لايخفى عليه عدد كبير من الآراء التعسفية . ففى أثناء تأملاته الممتعة فى « الشرف » حاول البرهنة لنا على أن المبارزة بين شخصين من

(1) G. Simmel. Einleitung in die Moralwissenschaft I, P. 193 - 195

طبقة واحدة ضرورة لامفر منها إذا كان المراد بها الثأر لبعض الإهانات .
وقد استخدم فى برهانه طريقة جدلية تمتاز بطابعها الصارم . ولم يوجه « سيمل » لنفسه هذا السؤال وهو : لو كان عالم اجتماع إنجليزيا ، بدلا من أن يكون عالم اجتماع ألمانيا، لبدا له برهانه سوفسطائيا أو سطحيا، أو لبدا له فى نهاية الأمر أنه ما كان له أن يفكر قط فى إقامة هذا البرهان ، أو يشعر بالحاجة إلى كتابته ؛ لأنه لايجد صدى ما فى الضمير الأخلاقى لدى الإنجليزى المعاصر له . ولا يدل برهان « سيمل » فى نظر عالم الاجتماع الأجنبى إلا على شىء واحد . وهو أنه ما زالت توجد لدى طبقة خاصة من الشعب الألمانى عادة شبيهة بالثأر ، ولكنها عادة منظمة تخضع لتأثير الروح الحربية . ويمكن تفسير بقاء هذه العادة لدى شعب عظيم الحضارة بفكرة خاصة عن الشرف لدى طبقة تكاد تكون مغلقة ، وهى تلك الطبقة التى تحافظ محافظة الغيور على تقاليدها . هذا إلى أن بقاء هذه الطبقة يرجع فى ذاته إلى أسباب تاريخية واقتصادية وسياسية . فلنفرض أن جميع الشعوب الأوربية أحست أيضا بوطأة هذه الأسباب ، فإن العادة سابقة الذكر ستبدو فى مظهر الواجب المطلق الذى يمليه الضمير . ويغلب على الظن أن الفيلسوف الأخلاقى سوف يقررها فى هذه الحال على اعتبار أنها إحدى قواعد السلوك الإجبارية . وسيبدو مذهبه الخلقى منافيا للأخلاق لو استهجن هذه العادة أو إذا مر بها ، دون أن يشير إليها ، وسيصير « ثوريا » ؛ لأنه لم يقتنع ببرهان « سيمل » .

— ٢ —

أليس فى القول بأن الضمير الأخلاق حقيقة نسبية قضاء على هذا الضمير ؟ .
الجواب : إن الواجب [الأخلاق] لا يبدو لنا إجباريا لأننا نتصوره واجبا مطلقا ؛ بل نعتقد أنه مطلق لأنه يبدو لنا إجباريا — : إذا كان الفلاسفة لا « يصنعون » الأخلاق فهم لا يهدمونها أيضا — . قوة التقاليد الأخلاقية — . إن نفوذ إحدى القواعد مكفول دائما ما دامت هذه القاعدة موجودة بالفعل .

قد يقول بعضهم : لنسلم معكم باطراد هذه الظاهرة ، وهى أن الفلاسفة ، سواء أجهلوا الأمر أم تجاهلوه أم اعترفوا به ، فإنهم ليسوا هم الذين يقرّرون قواعد السلوك ؛ بل يحددون صيغها على أكثر تقدير ، ويضعون لها أسسا عقلية . وهذه القواعد جزء من « الحقيقة الاجتماعية » التى يمكن النظر إليها على أنها حقيقة موضوعية . وقد تطوّرت حتى الآن فى كل المجتمعات الإنسانية تبعا لقوانينها الخاصة بها . وإذن فمن الممكن أن تدع « المذاهب الأخلاقية النظرية » مكانها للبحث الاجتماعى ، وهو الأساس المتين الوحيد لإنشاء فن أخلاقى عقلى : فالخوف من انهيار الأخلاق (ونريد بها هنا محتويات الضمير الخلقى من واجبات وعواطف الجدارة أو عدم الجدارة) خوف وهمى تماما . فمن المحقق أن محتويات الضمير ستظلّ على حالها ، وستعتمد حياتنا دائما على هذه الأخلاق نفسها .

ربما كان ذلك صحيحا . ولكن هاهوذا اعتراض جديد : هل ستحتفظ الأخلاق بسلطانها ؟ فالإنسان قليل الميل إلى قهر نفسه بنفسه . وهو يميل ، ما استطاع ، إلى أن يتبع أسهل السبل دائما ؛ أى أنه يميل إلى اتباع رغباته وأهوائه . وقد يتفق أن تتحد بواعثه الحسية مع ما يمليه

عليه ضميره ، ولكن العكس أكثر حدوثا . ففي الواقع يكاد يجد المرء دائما ما يغريه بالخروج على القاعدة الأخلاقية . وإذا لم يقع الإنسان في الخطأ ، في أكثر الأحيان ، فذلك راجع إلى وجود مجموعة تامة من أساليب القمع الخلقية والاجتماعية التي توقفه عند حده . وأكثر هذه الأساليب تأثيرا هو ما يتصف به الواجب من سموّ وقداسة لايمكن انتهاك حرمتها . فإذا اقتنع المرء بأن ما يقدم عليه من عمل هو شرّ في جوهره ، و« شرّ في ذاته » بصرف النظر عن نتائجه ، وشرّ بالمعنى الطبيعي والديني كان أكثر قدرة على اجتنابه مما لو كانت تنقصه هذه العقيدة . فإذا علم أن الأخلاق لاتقوم على أساس عقلي ، وأن النفور أوحكم الإدانة الذي تثيره بعض الأفعال يمكن تفسيره بالرجوع إلى أسباب تاريخية أو « سيكولوجية » [نفسية] - ونقول باختصار : إنه إذا علم أن الأخلاق نسبية أفليس في هذا تجريد للأخلاق من نفوذها ومن سلطانها في الوقت نفسه ؟ ، فإذا كانت الأخلاق نسبية لم تعد معصومة من الخطأ . فهي شبيهة بقاض يمكن أن تستأنف أحكامه وأن تنقض . وإذا استمرّ امرؤ في الخضوع لهذه الأخلاق ، على الرغم من ذلك ، شعر بأنه غرّ على حد تعبير « رينان » . وإذا عالج البحث النظري الأخلاق باعتبار أنها إحدى مناطق « الطبيعة » وأنها تتطوّر طبقا لقوانين اتجه أوّلا إلى إضعافها ثم إلى تقويضها . وإذا قلنا بأن الأخلاق نسبية كان معنى ذلك تماما أننا ننكر وجودها على اعتبار ما . فإما أن يكون الأمر الذي يمليه الواجب مطلقا ، وإما لاوجود لأمر أخلاقي . وهكذا يبرهن هذا البحث النظري بنفسه على أنه بحث فاسد ؛ إذ هل يستطيع المرء أن يتصوّر مجتمعا إنسانيا لاأخلاق له ؟

[ونجيب فنقول] أولا : إن هذه الحجة لاتعدم أن تكون شديدة

الوقع فى النفس ؛ لأنها تقوم على أساس الاهتمام بسلامة المجتمع ، وهذا الاهتمام قوىّ جدا . ولذا فسيرى معظم الناس أن هذا النوع من الاستدلال حاسم الدلالة . ومع ذلك فليست هذه الحجة حاسمة . هذا إلى أننا إذا توخينا الدقة فى التعبير قلنا إنها ليست بحجة ؛ إذ يقتصر صاحبها ، فى نقده لإحدى طرق البحث فى المسائل الأخلاقية ، على بيان النتائج السيئة التى قد تترتب على استخدام هذه الطريقة من وجهة النظر العملية . لكن ليس لهذا النحو المتبع فى نقد طرق البحث النظرى تأثير دائم ، وهو لايساوى برهانا مباشرا على فساد هذه الطريقة . ذلك لأنه يبقى على الناقد بعد ذلك أن يبين أن الطريقة التى يهاجمها ، على هذا النحو ، لاتصلح فى الدراسات التى نحن بصددها ، وأنها لاتستطيع ، تبعا لذلك ، أن تفضى بنا إلى الكشف عن الحقيقة ، وأن النتائج التى أدت إليها حتى الآن نتائج خاطئة . ولووجب أن يحسب العلماء حسابا لمثل هذا النوع من الاعتراضات لظلّ عدد كبير من العلوم فى خطواته الأولى حتى عصرنا هذا ! وليس ثمة طريقة علمية إلا عدّها الناس ، لفترة معينة من الزمن ، طريقة خطرة على الرأى العام ، أو عدّوها منافية للدين ومارقة عليه . وهذا هو أدهى الأمرين . فإن أوّل رجل فطن إلى القول بأن القمر حجر ضخم ، وارتأى أن يدرسه كجسم معلق ، كاد يدفع حياته ثمنا لهذه الجرأة . ومن الجرأة أيضا أن يوجه الإنسان الأسئلة إلى الطبيعة بأن يجرى عليها تجاربه . وأكثر من ذلك جرأة أن يقوم بتشريح الجثث الإنسانية . ومن الجرأة التى لاتغتفر أن يُطبَّق النقد اللغوى والتاريخى على النصوص المقدسة فى التوراة والإنجيل . فهل لنا أن نعجب إذا احتجّ الناس على نحو أشد عنفا عندما يحاول

المنهج العلمى أن ينفذ إلى الأمور الخلقية . وأن يعالجها بنفس المنهج الموضوعى الصارم الذى تعالج به بقية الظواهر الطبيعية .

ثانيا : ينحصر هذا الاعتراض فى المناداة بأن الواجب الأخلاقى لايمكن التعرّض له بالنقد ، وأنه يتصف بالقداسة . فلما كان نوعا من الوحى الطبيعى (ويقول كانْت إنه وحى عقلى) تطلّب احتراما مطلقا . وهكذا يصبح بسبب طبيعته نفسها فوق كل تمحيص تاريخى أوإنسانى — [ونقول] لاشك فى أن الواجب يبدو لضمير الفرد على هذا النحو . وقد وصفه « كانْت » وصفا دقيقا تاما . ولكننا نستطيع أن نقبل وصفه دون أن نرتضى تأويله . وليس من المستحيل أن نفسر الصفات التى ينطوى عليها الواجب الأخلاقى فى نظر ضمير الفرد ، دون أن نسلم بكل ما تحتوى عليه « ميتافيزيقا الأخلاق [1] » و « نقد العقل العملى » من الكلام على : الواجب النهائى والقانون الذى يفرض نفسه باعتبار صورته فقط ، لاباعتبار مادته ، واستقلال الإرادة والسببية المبنية على الحرية ، والطابع العقلى ، ومملكة الغايات ، ومبادئ العقل العملى وهلم جرّا . وتزعم المذاهب الأخلاقية التجريبية والنفعية أنها تستطيع القيام بهذا العمل . وهذا على العموم هو شأن جميع المذاهب الأخلاقية التى لاتعتمد على الحدس ، والتى تميل شيئا فشيئا إلى اتخاذ صورة علمية ؛ فى حين أن المذاهب التى تعتمد على الحدس — كمذهب كانْت نفسه — تتجه من باب أولى نحو الصورة الدينية .

ثالثا : يتضمن هذا الاعتراض مبدأ غير بديهى ، ولم يقم عليه برهان . فهو يسلم بأن أوامر الضمير تبدو للإنسان فى صورة الواجبات لأنه يتصوّر أنها مطلقة . وما كان له أن يطيع هذه الأوامر لو لم ترجع ،

(1) Métaphysique des moeurs

بحسب أصلها، إلى مصدر خفى علوى . فالواجب يفهمه ، أو يشعره في الأقل . أنه يساهم فى حقيقة متميزة عن الطبيعة التى يسعى فيها وراء مصلحته وسعادته ، من حيث هو كائن حسى . ومن هنا استحال عليه أن يتملص من الواجب الذى ليس ثمة وجه شبه بينه وبين البواعث الأخرى التى تدفعه إلى السلوك ، مهما كان من شأن هذه البواعث . فالواجب يفرض نفسه ؛ لأنه من نوع آخر . لكن ربما كان الأمر على خلاف ذلك . بمعنى أننا لانتصوّر الواجب على أنه أمر مطلق إلا لأنه يبدو لنا واجبا قاهرا . وتلك هى الطريقة الطبيعية (التى كان ينبغى اتباعها) حتى نفسر بها لأنفسنا صفات الواجب . وكما أن المعانى الكلية العامة للأجناس والأنواع لما تجسدت فى ألفاظ اللغة أصبحت « مُثلا » ، ونشأ منها العالم العقلى فى الفلسفة النظرية القديمة [1] ومن ثم بدا أنها تفسر الأشياء والكائنات التى تقع تحت التجربة [2] ؛ كذلك الأمر فى البحث النظرى فى الأخلاق لدى المحدثين ؛ لأن الأوامر الأخلاقية لما كانت توجد فى ضمائر الأفراد على هيئة واجبات مطلقة عامة ، أدى ذلك بالضرورة تقريبا إلى الإيمان بأن الواجب يرجع بحسب أصله إلى عالم أسمى من عالم الحس ، حتى لانقول إنه يرجع إلى أصل إلهى ؛ وقد استخدم هذا الأصل بدوره فى تفسير وجود هذه الواجبات فى ضمير الفرد . وهكذا فإن الصيغة المجردة التى صيغت فيها المشكلة بدت أنها تفسير لها ، كما يحدث ذلك كثيرا فى بحوث ما وراء الطبيعة .

---

(١) يشير إلى نظرية المثل الأفلاطونية ؛ فإن أفلاطون جعل المعانى فى عالم مستقل عن عالم الحس . أنظر كتابنا « فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام » « المترجم » .

(٢) يرى أفلاطون أن عالم الحس ظل وخيال لعالم المثل « المترجم » .

وإذا فحصنا الأفعال التى يعتقد الناس ، فى الواقع ، أن من واجبهم القيام بها أو عدم القيام بها ، واستخدمنا أساليب طريقة المقارنة التى يجب استخدامها عندما يكون الأمر بصدد الظواهر الاجتماعية [نقول إذا فعلنا ذلك] ، بدلا من البحث النظرى الجدلى فى معانى الواجب والقانون الأخلاقى والخير الطبيعى والخير الخلقى واستقلال الإرادة ، وجدنا أن النتيجة الآتية تميل إلى فرض نفسها علينا وهى : أن الأوامر والنواهى التى تمليها الأخلاق اليوم باسم الواجب كانت تملى فى عصور سابقة باسم شىء آخر : فأحيانا كانت هذه الأوامر والنواهى نتيجة لعقائد اندثرت ؛ فى حين أن الأعمال الأخلاقية الناجمة عن هذه العقائد احتفظت بوجودها . وأحيانا كانت مصلحة الجماعة تقتضيها . وهذا التفسير الأخير الذى كان مفكرو القرن الثامن عشر يعتقدون أنه صادق فى جميع الحالات [1] ليس صادقا إلا فى بعض الحالات فقط : فكل شىء محرّم لأنه يفضى إلى نوع من الدنس (تابو Tabou) [2] يمكن أن يظل شرّا من الوجهة الأخلاقية ، بعد أن كان محرما من الوجهة الدينية . ولو كنا نشعر لدى قتل الحيوان بنفس الهلع الذى نشعر به لدى قتل الإنسان لأحسسنا ، على غرار الرجل الهندى ، بنفس صنوف الندم لو أكلنا أو لمسنا فقط طعاما حيوانيا . ولكان إحساسنا ، فى هذه الحال ، مثيلا تماما بإحساسنا فى حالة الاشتراك فى جريمة قتل . فلدى جميع الشعوب ، وفى جميع مراتب الحضارة ، نجد دائما عددا من الأوامر والنواهى التى لا يستطيع الفرد انتهاك حرمتها ،

---

(١) هذا هو رأى منتسكيو فى كتابه «روح القوانين Esprit des Lois» المترجم »

(٢) انظر هذا الموضوع بالتفصيل فى كتاب علم الاجتماع الدينى « لروجيه باستيد » — الترجمة العربية طبعة سنة ١٩٥١ مكتبة الأنجلو المصرية « المترجم » .

دون أن يصبح فريسة لأقسى أنواع الندم ؛ بل قد يكون هذا الندم قاتلا فى بعض الأحيان . ولكن الاعتراض يسقط حينئذ . فإذا كان الأمر الأخلاقى لايدين بنفوذه لاقتناع نظرى ، أو لمذهب فكرى ، فمن الممكن أن يعتمد على قوّته الخاصة ، وأن يستمرّ مدة طويلة فى الأقل ، مهما يكن من أمر المناهج التى يستخدمها العلم فى دراسة الأخلاق . والشأن فى ذلك شأن علم الأديان الذى لم يؤدّ حتى الآن — فيما يبدو — إلى تغيير ملموس فى العقائد الدينية . ولما لم يكن الطابع الإلزامى للأخلاق المتبعة فى الوقت الحاضر وليد التفكير فإن الوهن لايتطرّق إليه بسبب هذا التفكير نفسه . ونقول بالاختصار بأن الفلاسفة إذا كانوا لا « يصنعون » الأخلاق فإن العلماء لايهدمونها كذلك .. فهم يوجدون هنا حيال ظواهر موضوعية حقيقية ، على الرغم من أنها لاتحتلّ جزءا من المكان ، كما هى الحال فى الظواهر الطبيعية . فوظيفة العلماء هامة جدا ومتواضعة فى الوقت نفسه . وهى تنحصر بأسرها فى دراسة الأخلاق لمعرفتها ، وفى معرفتها لتعديلها ، فيما بعد ، على أسس عقلية بالقدر المستطاع .

وإذن فالخطر الذى ثارت له النفوس ليس إلا خطرا وهميا ، ولا تتوقف جميع الأشياء التى يجب القيام بها أو عدم القيام بها على النظرية الأخلاقية التى قد يفضى بنا إليها التفكير . كذلك لاتتوقف عليها علاقاتنا بأقاربنا ومواطنينا والأجانب ، وواجباتنا وحقوقنا فى مشاكل الملكية والأخلاق الجنسية وهلم جرّا . فواجباتنا محدّدة سلفا ، والضغط الاجتماعى يفرضها على كل امرئ منا . وقد يستطيع الإنسان ، فى بعض الحالات ، أن يقاوم هذا الضغط ، وأن يسلك مسلكا مخالفا لما يتطلبه منه . لكنه لايستطيع تجاهله ، ولا يستطيع بحال ما أن يتخلص منه .

وإذا لم نتحدث عن العقوبات الإيجابية التى توقع فى الجرائم والجنح التى حددها قانون العقوبات فإن الضغط الاجتماعى يدل على وجوده ببعض العقوبات « الشائعة » . وقد كان « دوركايم » محقا عندما أطلق عليها هذا الاسم . كذلك يدل هـذا الضغط على نفسه بلوم الإنسان لنفسه . وليس لدينا وسيلة أخرى للخلاص من هـذا اللوم إلا بالتبلد الأخلاقى الذى يبدو فى نظرنا أسوأ أنواع الانحلال . وليس هناك ما هو أشدّ تعنتا من الضمير الخلقى العادى الذى يتمسك بالعرف . فكل فعل لايبيحه الضمير الخلقى ، إما صراحة وإما ضمنا (لأنه كثيرا مايتسامح بحسب الواقع فى أمور يبدو أنه يحظرها من جهة المبدأ) يصبح موضعا لحكم صارم . وتؤدى هذه الصرامة بوجه عام إلى فرض الطاعة ، وتكفل احترام القاعدة ، ولو بحسب الظاهر فى الأقل . وتنتقل هذه القاعدة من جيل إلى آخر ، ويحتفظ الناس بها بروح التقليد . وعريزة المحافظة على سلامة المجتمع .

وفى الواقع يبدو أن أحد الشروط الرئيسية فى وجود مجتمع من المجتمعات هو أن يوجد تشابه أخلاقى كاف بين أعضاء هذا المجتمع . ومن الضرورى أن يشعر هؤلاء بنفس النفور تجاه أفعال خاصة ، وبنفس الاحترام تجاه أفعال وأفكار خاصة أخرى ، وأن يشعروا بنفس الواجب الذى يدعوهم إلى اتخاذ مسلك معين فى ظروف معينة . وهذه هنا إحدى الدلالات الجوهرية للقاعدة الأخلاقيـة التى تقول : ارغب فى هذا الشىء ، ولا ترغب فى هذا الشىء . والضمير الخلقى العام هو المعين الذى تستقى منه ضمائر الأفراد . فهو يمدها بوجودها ، وهى تمده بوجوده فى الوقت نفسه . وإذن فجميع الضمائر تقوم بردّ فعل ضدّ ما ينذر بإضعاف هذا الضمير العام ، ويجعل وجود المجتمع مهددا الخطر

على هذا النحو . وقد كان ردّ الفعل عنيفا جدا فى الوقت الذى لم تكن فيه قواعد السلوك منفصلة عن العقائد الدينية ، وحينما كان أىّ عصيان أو أىّ تعديل لضروب السلوك الإجبارية يصبّ على الجماعة غضب القوى الخفية وانتقامها . وكان من الممكن أن يفضى خطأ أحد أفرادها إلى هلاك الجميع ، ولو كان خطأه عن غير قصد . واليوم لايشعر الناس فى حضارتنا الراهنة بهذا التضامن الاجتماعى ، ولا يفهمونه على هذا النحو . فى أكثر الأحيان لاتُلزم أفعال الفرد أحدا سواه ، ولا تنتقل مسئولية الجنحة أو الجريمة التى يقترفها شخص إلى غيره من الأشخاص . وقد أصبحت فكرتنا عن المسئولية مختلفة كل الاختلاف عما كان فى الماضى [1] . لكن متى أحسّ الضمير الخلقى العام أنه خدش فى قواعده الجوهرية كان رد الفعل الاجتماعى عنيفا جدا . فالذى يحاول تعديل فكرته عن الوطنية والتوفيق بينها وبين التفكير الفلسفى والاجتماعى فى الوقت الحاضر يوشك أن يعدّ خائنا ومواطنا غير صالح . والذى يفكر فى تعديل قانون الملكية (ولا مندوحة عن تعديله) يعدّ من أنصار العنف ، ويجلب على نفسه احتقار « الشرفاء من الناس » ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالأخلاق بين الجنسين وعدد كبير من المسائل الأخرى التى يمكن تعدادها . وهكذا فالتقاليد الخلقية ما زالت ظاهرة عامة حتى يومنا هذا . ولسنا فى حاجة إلى الالتجاء إلى أمثال بعض المجتمعات كالصين التى حددت فيها قواعد السلوك تحديدا نهائيا فى النصوص

---

(١) تقول النظرية الاجتماعية فى المسئولية — ونشير هنا إلى فوكنيه صاحب هذه النظرية — بأنها بدأت أولا بأن كانت اجتماعية ، ولم تصبح فردية إلا فى وقت متأخر جدا . ويؤخذ على هذه النظرية أنها أغفلت فى دراساتها الأقطار الإسلامية التى قررت فيها المسئولية الفردية منذ ظهور الإسلام « المترجم » .

القديمة ، إلى درجة أن فكرة التعديل نفسها محظورة سلفا باعتبار أنها منافية للأخلاق . [فالصينيون يرون] أنه ليس من الممكن إلا أن ينحصر كل إصلاح فى العودة إلى المنابع الأولى ، أى إلى كونفشيوس[1] ومنشيوس[2] . وليس كلاهما إلا مفسرا أيضا للقدماء . وليس الضمير الخلقى العام فى المجتمعات الأوربية أقلّ محافظة من ذلك . ولكن التغيرات التى تطرأ على مجموعات الظواهر الأخرى ، وبخاصة فى الظروف الاقتصادية وفى العلوم ، تؤدى بالضرورة إلى ردّ فعل يظهر أثره فى القانون والعقائد ، وأخيرا فى السلوك الأخلاقى . ومع ذلك نرى فى هذه المجتمعات نفسها أن التغيرات التى تطرأ على الأفكار والمعتقدات الخلقية فى أثناء حياة جيل واحد قليلة الأهمية بالضرورة .

ولما كانت الأخلاق ترتبط فى نظر كل ضمير فردى « بشعور داخلى قوى » بالحرية اعتقد الإنسان طوعا أن الحرية الفردية فى التصرف كثيرا ما تظهر فى الأمور الأخلاقية . ألا يتوقف علىّ ـ فى كل لحظة ، وفى ألف حالة وحالة ، أن أطيع القاعدة الخلقية أو أعصاها ؟ من الأكيد أن لنا حقّ الاختيار . ولكن ليست لنا حرية التصرف . فإنا نستطيع اختيار أحد أمرين ، كأن نردّ الأمانة أو نحتفظ بها ، وكأن نقول الحقيقة أو نكذب ، وكأن نتبع إحدى الديانات أو نرفض اتباعها . لكن ليس فى طاقتنا أن نخرج عن هذين الأمرين معا ، أى أننا لانستطيع أن نسلك مسلكا ثالثا مخالفا لهما . كذلك لا نستطيع أن نتصوّر أو نحقق نوعا إيجابيا من السلوك مخالفا للذى تقرّره القواعد الخلقية . ولايحدث ذلك فى الواقع أبدا . فسواء احترم الإنسان قاعدة خلقية أم خرج عليها فإن ضميره يظلّ فى نفس الاتجاه إذا شعر بنفس

---

(1) Confucius

(2) Mencius

العواطف واحتفظ بنفس الأفكار التى يشعر ويحتفظ بها هؤلاء الذين يراعون هـذه القاعدة . فالفعل يظلّ على حاله دائما ، ولكنه يُصحب فى إحدى الحالتين بعلامة إيجابية ، وفى الحالة الثانية بعلامة سلبية . وفى الجملة ليس من الممكن أن يتصوّر المرء فكرة وجود اتجاه ثالث .

وحينما تظهر من عصر إلى آخر حركة أخلاقية حرّة : (كسقراط والمسيح والاشتراكيين) فلا مفرّ من أن تصبح موضعا للاستهجان ، وأن تُقاوم باعتبار أنها حركة ثورية . ولا بد من أن يكون الأمر على هذا النحو ؛ لأنها تعدّ خطرا يهدّد الضمير العام المعاصر لها بالاضطراب ، ومن ثم فهى خطرة على مجموعة النظم الاجتماعية السائدة : أما مجرّد الانحراف فيكيّف ، على نحو ما ، بالقاعدة التى انتهكت حرمتها ؛ لأنها تتوقع مثل هذا الانحراف ، وتعاقب من يقوم به . أما ما يخالف القاعدة فإنه نذير بالقضاء عليها ويثير نوعا من القمع أشد صرامة . وفيما عدا هذا فلا توجد مثل هذه الحالة إلا نادرا جدا . وفى أكثر الأحيان يجب أن يكون انحلال الحقوق والواجبات التى كان يُعترف بها قد قطع شوطا بعيدا حتى تظهر حركة تجديد أخلاقية حقيقية . ولكن هـذا الانحلال لايحدث دائما على حدة ؛ بل يتضمن سلسلة كبيرة من التغيرات ؛ بل يتضمن أحيانا الثورات السياسية والاقتصادية والدينية والعقلية . وفى وسط هذه المجموعة الكبيرة من الأفعال وردود الأفعال المتشابكة يعسر علينا القول متى حدث تغير خاص فى لحظة معينة ، وإذا ما كان هذا التغير سببا أو نتيجة .

فليس من المستحيل إذن أن نتصور الضمير الخلقى بطريقة تخالف الطريقة القديمة التى كانت تتصوّره على أنه اشتراك خفىّ فى فكرة مثالية مطلقة تخرج عن نطاق عالم الحسّ . ويمكننا فى لحظة معينة أن نفهم

مضمون هذا المثال الأعلى على أنه مجموعة من الظواهر الاجتماعية التى تخضع للظواهر الاجتماعية الأخرى، وتؤثر فيها بدورها فى الوقت نفسه. فإذا علمنا تاريخ شعب معين، ودياناته وعلومه وفنونه، وعلاقاته بالشعوب المجاورة له، وحالته الاقتصادية العامة، وجدنا أن مجموعة هذه الظواهر تحدد أخلاقه، وأن هذه الأخيرة تترتب عليها. فلكل حالة اجتماعية محددة تمام التحديد مجموعة (متسقة إن قليلا أو كثيرا) من القواعد الأخلاقية المحددة تماما. وهى مجموعة واحدة فقط. وبهذا المعنى تختلف الأخلاق الإغريقية عن الأخلاق الحديثة. والأخلاق الصينية عن مختلف الأخلاق الأوربية.

ولما لم تكن هناك حضارة ثابتة تمام الثبات أمكننا أن نعدّ أخلاق مجتمع معين فى وقت معين ظاهرة قدّر لها أن تتطوّر بسبب تطوّر مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى، وأنها تتطوّر ولو قليلا فى كل عصر. لكن الإنسان لايشعر بها على هذا النحو؛ بل تفرض نفسها بصفة مطلقة فلا تغتفر عصيانا أو عدم اكتراث. أضف إلى هذا أنها لاتبيح النقد. وإذن فسلطانها يظلّ دائما ثابت الأساس ما دامت حقيقية. لكن قد يتفق أن يتطرّق الوهن إلى سلطان أحد الأوامر الأخلاقية. ففى المجتمعات سريعة التطوّر مثل مجتمعاتنا الأوربية يتردّد صدى التغيرات الاقتصادية الكبرى فى الأخلاق، ويحددها سلفا. مثال ذلك أن الضمير المعاصر يميل شيئا فشيئا إلى الاعتراف بأن النظام الراهن للحقوق الخاصة بالملكية نظام مؤقت. وبالرغم من احتجاجات المحافظين من رجال الاقتصاد، تلك الاحتجاجات العنيفة التى غالبا ماتكون صادقة، فإن هناك فكرة تزداد وضوحا على الدوام، وهى أن الملكية نظام اجتماعى، وأن قوانيننا الخاصة بالميراث التى استنبطت من القانون الرومانى قد

أصبحت عتيقة . فهل يدل ذلك على شيء آخر سوى أن التحول الاقتصادى فى مجتمعنا يتجه فى هذه الناحية إلى إنشاء قانون جديد وأخلاق جديدة ؟ ويستغيث حماة القانون القديم فيقولون : إن المجتمع فى ضياع . وهم فى سخطهم على وفاق مع جميع السوابق التاريخية . وهم يعلنون أن المذاهب الاجتماعية والأخلاقية التى تنحرف عن الفلسفة الروحية وعن النظرية التقليدية القائلة « بالحقّ الطبيعى » هى المسئولة عن الكارثة التى لامفرّ منها . ولكنهم يخطئون هدفهم ؛ لأن هذه المذاهب تقرّر أن جميع القوانين نسبية ، ولأنها تضع جميع القواعد الأخلاقية موضع النقد الاجتماعى . فكيف يتفق أن يوجد من بين هذه القوانين وهذه القواعد عدد قليل مزعزع الأركان وعلى شفا الانهيار ؟ ولماذا كان بعضها مهددا بالخطر وليس بعضها الآخر ؟ أليس السبب فى ذلك أن الضعف قد تطرّق من جانب آخر إلى هذا العدد القليل من القوانين والقواعد ؟ .

— ٣ —

ومع هذا فهناك مشاكل يحار فيها الضمير . فعلى أى أساس يمكن حلها ؟ .

الجواب : كثيرا ما تكون حيرتنا نتيجة لا مفر منها لتطور مجتمعنا تطورا سريعا إلى حد ما ، ولنمو روح العلم والنقد — .اختيار الجانب الذى يبدو فى الحالة الراهنة لمعلوماتنا أكثر مطابقة العقل — . الاكتفاء بحلول تقريبية مؤقتة لعدم وجود حلول غيرها .

ربما قال بعضهم : لنسلم أن الفكرة القائلة بوجود « طبيعة اجتماعية » ، توجد وجودا موضوعيا « كالطبيعة المادية » ، لاتهدم فى الواقع سلطان القواعد الأخلاقية ، وأنه إذا تزعزع هذا السلطان فى موضع ما فذلك نتيجة حتمية لمجموعة الظروف الاجتماعية . لكن يبقى اعتراضان يجعلان

من العسير قبول هذه الفكرة . وأحد هذين الاعتراضين عملى والآخر نظرى .

فأولا يزعم بعضهم أنه ليس من المهم أن يكون علم « الطبيعة الاجتماعية » ،أو علوم الطبيعة الاجتماعية بعبارة أدق ـ في مرحلة نشأته . وأن الفن العقلى الذى يجب أن يقوم على أساس هذه العلوم أقل تقدما منها . فقواعد السلوك ليست تلك التى تعوزنا إلى هذا الحد . ويرشدنا الضمير بقوة قاهرة آمرة إلى واجبنا ، ويشعرنا الضغط الاجتماعى بضرورة المطابقة بين سلوكنا وبين هذه القواعد . وهذا السلوك العملى يوجد بقوته الخاصة ،وهو يفرض علينا نفسه بنفسه فى انتظار إدخال تعديلات عقلية على السلوك العملى ، وهى تلك التعديلات التى لاتحدث دون ريب إلا فى المستقبل البعيد — . إن هذه الملاحظة ليست صادقة إلا على وجه العموم . وينبغى لنا أن نتبين الأمر . لاريب فى أن هناك عددا كبيرا من الأفعال التى يأمر بها الضمير أو ينهى عنها دون تردد . فإذا اعتبرنا هـذه الأفعال وحدها فلربما بدا الكلام السابق مقنعا . لكن توجد أفعال أخرى يقف الضمير أمامها حائرا . وهناك حالات نشعر فيها بأن المجتمع يضغط علينا ، ومع هـذا فإنا نشعر فى الوقت نفسه بأن لدينا ميلا ، وبأن هناك أسبابا تدفعنا إلى مقاومة هذا الضغط . وتوجد ميول وأسباب أخرى توحى إلينا بالطاعة . وهل هناك من يجهل هذه المشاكل التى يحار أمامها الضمير ، والتى يجازف فيها المرء بحياته كلها بطريقة غير مباشرة ،والتى يتوقف فيها كل نشاطنا فى المستقبل على الحل الذى نرتضيه ؟ إن هـذه الأزمات الأخلاقية التى لايستطيع تجنبها أىّ ضمير خلقى مرهف إلى حد ما توجد فى كل زمان ؛ ولكن ربما كانت أكثر حدوثا وأشد خطرا فى زمننا منها فى أىّ زمن آخر ،

بسبب تقدم روح النقد الذى يطبق على المسائل الأخلاقية والاجتماعية . فإذا أردت الخروج من هذه الأزمات فأىّ عون أجده فى علمك الذى ما زال يحبو ، وفى فنك العقلى الفقير التى لم تتحدّد معالمه بعد ، وما جدوى الأمل فى أن السلوك العملى الراهن سوف يعدّل يوما ما طبقا للنتائج العلمية ؟ فمن الواجب أن أفهم اليوم إذا كان لى أن أحاول تعديله حسبما أستطيع أم لا .

ربما كان التفكير النظرى الأخلاقى القديم ينطوى على بعض نقاط الضعف . ومع هذا فإنه كان يجد جوابا عاما لهذا النوع من المشاكل . وكان يحدّد للنشاط الإرادى مثالا أعلى للعدل أو للمصلحة العامة يتلخص فى تحقيق « أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس » . وكان المرء يحاول توجيه سلوكه وفقا لهذا المثال الأعلى . ومن العسير أن نشك أن هذا الجواب لم يكن واضحا على الدوام وضوحا كافيا ، وأن الخطأ كان يتسرّب فى أكثر الأحيان إلى تطبيقات هذا المبدأ ، وأنه كان من الممكن تفسير هذا المثال الأعلى تفسيرات مختلفة تمام الاختلاف فى الناحية العملية ، وأن كلا من المحافظين والثوريين كانوا يحتجون به . لكن أليس وجود اتجاه ما ، ولو لم يكن كافيا ، أفضل من عدم وجود أىّ اتجاه أصلا ؟ إنا نريد أن نكون عدولا ، وأن نعلم الجانب الذى يوجب علينا العدلُ اختياره فى المشاكل الاجتماعية الكبرى فى عصرنا . فإذا عرضت علينا فكرة عن العدل فكيف لا نتشبث بها ، ولو كانت غير كافية ؟ وفى كل حال لن نترك هذه الفكرة إلا لقبول فكرة أخرى أكثر دقة وصدقا منها ، أى أكثر جمالا . ولكننا لن نطرحها جانبا لندع مكانها خلوا ، حتى يتيح لنا العلم الأمل فى فكرة جديدة .

[ونقولُ] : إن الظاهرة التى يشير إليها هذا الاعتراض ظاهرة

حقيقية . فإنا لانجد السبيل ممهدا دائما أمام سلوكنا . وفى مجتمعاتنا يلقى ضمير كل إنسان، إن عاجلا وإن آجلا ، مشاكل شديدة الخطر ، فيتردد فى اتخاذ قرار حاسم فيها . وما أبعدنا عن تجاهل هذه الظاهرة التى سبق أن استشهدنا بها، ووصفناها نحن أنفسنا [1] . لكننا درسناها طبقا لما تبدو عليه من الوجهة الموضوعية ، بدلا من أن نفحصها فحصا ذاتيا ، أى طبقا للصورة التى تتشكل بها فى ضمير الفرد ، وقد لوّنت بالعواطف التى تثيرها هذه الصورة فى ذلك الضمير . ولقد بينا أن الأخلاق تتطوّر بالضرورة ، وأن تطوّرها ناجم عن الصلة الوثيقة بينها وبين النظم الاجتماعية الأخرى ، وأن هذا التطوّر لايمكن أن يتمّ دون ضروب من الاحتكاك والاصطدام ، تلك الضروب التى تعبر عن نفسها فى مجال المصالح بأنواع من النضال ، [كما تعبر عن نفسها] داخل الضمير بالتضارب بين الواجبات . وفى بعض الأحيان يبدو أنه لامخرج من هذا التضارب ، ولو بحسب الظاهر فى الأقل . وحينئذ لايستطيع الإنسان أن يناقض الفكرة العلمية عن الطبيعة « الاجتماعية » بظاهرة تعترف بها هذه الفكرة اعترافا صريحا ، وتفسرها بالقوانين العامة لهذه الطبيعة .

والمشكلة أكثر تعقيدا من ذلك فيما يمس الصعوبة التى نشعر بها عندما نريد حلّ هذه الأزمات الأخلاقية ، وفيما يتعلق بالعون الضئيل الذى نجده فى تطبيقات العلم الاجتماعى . ويبدو أن الحيرة التى نقع فيها نتيجة حتمية لتقدم روح النقد التى تتجه حتى إلى القواعد الأخلاقية . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى تنجم هذه الحيرة ، ضرورة ، عن زيادة سرعة التطوّر الاجتماعى التى تعدّ من أشدّ الظواهر بروزا

(١) أنظر الفصل الثالث ، الفقرة الثانية ، صفحة ١٤٧ وما بعدها

فى حضارتنا . ومن الضرورى أن يؤدى هذا التطوّر إلى تطوّر الأخلاق .
ويفضى تطور الأخلاق بدوره إلى انهيار بعض القواعد الخاصة ، وإلى
ظهور بعض الواجبات الجديدة . وفى الجملة يميل هذا التطوّر إلى
زعزعة أركان هذا الاستقرار التام الذى يبدو أنه الطابع الجوهرى
فى الأوامر الأخلاقية لدى المجتمعات ذات التطوّر البطىء جدا . ففى
المجتمع الإقطاعى أو المجتمع الصينى يحدّد السلوك ، بصفة عامة ، حتى
فى أدقّ تفاصيله ، ويكون تحديده عن طريق الأوامر الأخلاقية التى
لايفكر قط أحد فى مناقشتها . ويبدو هذا الأمر على نحو شديد الوضوح
لدى الصينيين بصفة خاصة ، بحيث لايمكن وضع حدّ فاصل واضح
بين الأخلاق وبين آداب اللياقة ، كما هى الحال لدى الأوربيين .
ولكن الأمر على خلاف ذلك بالنسبة إلينا . فقد ألفنا أفكار التطوّر
الاجتماعى ، بل أفكار الثورة ، وكنا شهودا فى خلال القرون الماضية
على تغيرات اجتماعية واقتصادية غاية فى الأهمية . وإنا لنرى اليوم أن
العلم يضع النظم الأساسية فى كل مجتمع موضع المناقشة عندما يبحث
فى طريقة تكوينها ، وعندما يدرس مختلف نماذجها بطريقة المقارنة .
فكيف لنا ألا نمدّ فكرة النسبية العامة إلى الأخلاق ؟ وكيف لايفضى
بنا هذا المسلك الجديد إلى الحيرة أكثر مما كانت تفضى إليه فيما مضى
مطابقةُ جميع ضمائر الأفراد للضمير الأخلاقى العام ، على نحو لايقبل المناقشة .

وكلما زادت معرفتنا بجهلنا للحقيقة الاجتماعية وجدنا أننا أكثر
ترددا ، بل وجدنا أنفسنا أحيانا أشدّ عجزا حيال بعض المشاكل الخاصة .
إن هذا مما يؤسف له . ولكن هل يتوقف علينا ألا يكون الأمر كذلك ؟
فمن ذا الذى يكفل لنا أننا لانلمح قط مشكلة خلقية عملية إلا وجدنا

حلها فى متناول أيدينا ؟ إننا نفرض ضمنا أننا قادرون على حلها ، ولا نشعر بالضيق عند ما يكذب الواقع هذا الفرض . ومع هذا فليس هنا ما يبيح لنا سلفا القول بأن هذا الفرض حقيقة أكيدة . ونحن نشبه المريض العادى من الناس الذى يعتقد أنه من الواجب أن يوجد لكل مرض مايقابله من العلاج ، وأن على الطبيب أن يحدّد المرض ، وأن يقرّر العلاج ، فيختفى الداء وشيكا . وحقيقة لاتجرى الأمور بمثل هذا اليسر . فكم من علل يحار فيها الطبيب ، وتتحدى فن العلاج فى الوقت الحاضر ! كذلك الأمر فى الأخلاق ، فكلما زادت معرفتنا بالحقيقة الاجتماعية فقد سلوكنا طابعه الأكيد البدائى ، وزاد عدد المشاكل التى تعترض ضميرنا ، تلك المشاكل التى لن نجد لها حلا . وعلينا أن نتوقع ذلك الأمر ، طوعا أوكرها .

فهل معنى هذا أنه يجب علينا أن نعترف بالعجز بداءة ، وألا نهتم بالمشاكل لعدم وجود حلّ عقلى فى الوقت الحاضر ، وأن ننتظر حتى تحين تلك الساعة البعيدة التى نستطيع فيها معالجة هذه المشاكل ؟ ليس الأمر هكذا ألبتة ؛ إذ لايدور بخلدنا أن نسلك مسلك المتشككين ، وأن نتبع العادة فنقول : « ولم لا ؟ إن كلا الأمرين سواء » . إن هؤلاء الذين يؤمنون بإمكان التقدم فى الأمور الاجتماعية ، وبأن هذا التقدم يتوقف على العلم أبعد الناس عن اتخاذ هذا الموقف من بين جميع المواقف الأخرى التى يمكن تخيلها . وليس من الممكن التوفيق بين الثقة فى العقل وبين الرضا بسلوك تقليدى محض ، . وليس من الممكن ، بصفة خاصة ، أن تنصح هذه الثقة بالاكتفاء بهذا السلوك دائما . وحينئذ فما الذى تمليه هذه الثقة فى الحالات المشكلة ؟ إنها تنصح باتخاذ الموقف الذى يبدو أنه أكثر مطابقة للعقل من غيره فى الحالة الراهنة لمعلوماتنا . والفن الأخلاقى

مضطر إلى أن يحذو حذو فن العلاج . فكم يجد الطبيب نفسه أمام صعوبات يجهل كيف يجد لها حلا . إما لغموض الأعراض ، وإما لتضاد العلامات التي يقف بعضها عقبة فى سبيل بعض ! فهل يكتفى الطبيب بأن يمتنع امتناعا تاما عن البت فى أمر العلاج ؟ إنه كثيرا ما يتدخل ، لكنه يتدخل بحذر ، ويعتمد على كل ما يعلم وعلى كل ما يحدس به . فإذا لم يهتد إلى العلاج العلمى الذى سيحدده العلم ، يوما ما ، حاول ، فى الأقل ، العلاج الذى يبدو له اليوم أكثر مطابقة للعقل . وسنميل إلى مثل هذا النوع من الحلول فيما يمس عددا كبيرا من المشاكل التى تعترض الضمير فى الوقت الحاضر . حقا إنها حلول تقريبية ، قريبة أو بعيدة من الحقيقة ، ويختلف حظها من اليقين . ومع ذلك فهل يحق لنا — فيما عدا العلوم المضبوطة وتطبيقاتها — أن نهمل هذه الحلول . إن روح العلم « الوضعى » أبعد ما يكون عن هذا المطلب الذى تعبر عنه الصيغة الآتية : « كل شىء أو لاشىء ألبتة » . لكن هذه الروح قد ألفت التقدم البطىء والحلول التى يهتدى إليها المرء على مراحل متتالية ، كما ألفت النتائج الجزئية التى تكمل شيئا فشيئا . وهى لاتنفر من الحقائق النسبية أو المؤقتة ؛ لأنها تعلم أنها لن تصل إلى شىء آخر .

— ٤ —

ما الفائدة فى أن يحتفظ الضمير الخلقى بسلطة واقعية إذا اختفت هذه السلطة شرعيا ؟ وما مصير المثال الأعلى الأخلاقى ؟ .

جواب : تحليل معنى المثال الأعلى الأخلاقى ، نصيب الخيال والتقاليد وملاحظة الحقائق الراهنة فى مضمون هذا المعنى — الفكرة المثالية الأخلاقية التى تؤدى ، من الوجهة الاجتماعية ، وظيفة الإبقاء على الوضع الراهن — البحث العلمى هو الوارث الحقيقى للمذهب المثالى الفلسفى القديم .

ويبقى اعتراض أخير . حقا إن الاعتراضات السابقة تتضمنه مباشرة إلى حدّ كبير أو قليل : إن الفكرة القائلة بوجود « طبيعة اجتماعية » شبيهة « بالطبيعة المادية » تعترف ببقاء سلطان القواعد الأخلاقية من الوجهة الواقعية . ولكن ما أهمية هذا الاعتراف إذا اختفت مشروعية هذا السلطان من الوجهة المثالية ؟ إنا نقرّ بأن ضميرنا الفردى يستمرّ على وفاق مع الضمير الخلقى العامّ فى عصرنا ، وأن الضغط الاجتماعى يؤدى إلى نفس النتائج التى كان يؤدى إليها من قبل . ولكنا سنعلم أننا نخضع له إن طوعا وإن كرها ، كما نخضع للقانون الطبيعى الخاصّ بالثقل . فما وجه الشبه بين الخضوع لضرورة طبيعية لايمكن تلافيها وبين إخلاص المرء الذى يسيطر على نشاطه لمثال أعلى فى العدل والخير ؟ إن الأخلاق ستفقد كل شيء حتى اسمها ، لو لم تكن لها حقيقتها الخاصة ، وكانت جزءا لايختلف عن أجزاء الطبيعة الأخرى .

إن هذا الاعتراض يعود إلى الظهور دائما . ولقد لقيناه فى صور أشد ما تكون اختلافا فيما بينها . أما أن الواجب يبدو فى نظر الضمير بطابع مقدس ، وأنه يوجب عليه احتراما دينيا فذلك أمر لاينكره أحد ؛ ولكن إذا استنبط المرء من ذلك أنه لايمكن حقيقة إلا أن يكون الواجب

من أصل أسمى من عالم الحس ، وأن الأخلاق تنفذ بنا إلى عالم علوى فمعنى هذا أنه لايفعل سوى أن يفسر الشيء بنفسه . [حقا] قد تكون صفات الواجب ، وصفات الضمير الخلقى على وجه العموم ، نتيجة لمجموعة من الشروط التى تتحقق ، على وجه التقريب ، فى كل المجتمعات الإنسانية المتحضرة إلى حد ما . وذلك هو الفرض الذى يقضى العلم الاجتماعى بأنه أكثر الفروض مطابقة للظواهر . ويجب أن نعتقد أن هذا الفرض لاينطوى ، بصفة خاصة ، على شيء يخدش الشعور ؛ لأن بعض الفلسفات التجريبية والنفعية قد عضدته منذ العصر القديم ، وبزمن طويل قبل أن تكون هناك فكرة عن إنشاء علم الاجتماع .

أما فيما يمس المقابلة بين الحقيقة الواقعية وبين حالة اجتماعية أخرى نتصورها أو نتخيلها ، بحيث يكون العدل وحده مسيطرا فيها ، وهى الحالة التى نسميها « مثالا أعلى » ، فتلك فى الواقع هى الطريقة التى نعتقد أنها أفضل الطرق للشعور بأن الأخلاق تسمو بنا عن الواقعية المحضة . ومع هذا فليس ذلك المثال الأعلى ، فى حقيقة الأمر ، إلا صورة خيالية إلى حد ما نجردها من الحقيقة الاجتماعية التى نتخيلها فى الماضى البعيد أو المستقبل الذى ليس أقل بعدا . وقد كان هذا المثال الأعلى فى نظر القدماء العصر الذهبى . أما فى نظر المحدثين فهو « مدينة الله » أو مملكة العدل . ولكل عصر معين من كل حضارة مثاله الأعلى الذى يميزه عن غيره ، وشأنه فى ذلك تماما شأن فنه ولغته وقانونه ونظمه ومثاله الدينى الأعلى . وبالاختصار يعد هذا المثال الأعلى ، على وجه الدقة ، جزءا من تلك الحقيقة الاجتماعية التى يقابل الناس بينها وبينه . لكن العناصر الخيالية التى تدخل إلى حد كبير فى تركيبه تسمح بتمييزه والتفرقة بينه وبين الوضع الراهن ، حتى يتخيله الناس إما فى الماضى وإما فى المستقبل .

وفى هذه الحالة الأخيرة يكون المثال الأعلى تلك الصورةَ التى تتشكل بها فكرة التقدم الاجتماعى فى نظر هؤلاء الذين لم يكوّنوا بعد لأنفسهم فكرة « وضعية » وعلمية عن هذا التقدم . ولما كان هؤلاء يضيقون صبرا باحتمال الشرور والمظالم فى وضعهم الراهن كوّنوا لأنفسهم عن الحياة فى المستقبل صورة غامضة . ولكنها تبعث على السلوى ، أى [تخيلوا] عالما يكون فيه الناس عدولا خيرين ، وتخضع فيه ضروب الأثرة ، دون عسر ، للخير العام ، وتفضى فيه النظم إلى هذا الخير دون قهر أو إيلام لأىّ إنسان . ولكن إذا صعدنا إلى ماضى الإنسانية البعيد وجدنا هذا النوع من صنوف الخيال فيما يمس العالم المادى . فقد طاب للإنسان فى كل مكان أن يقابل بين الطبيعة الحقيقية التى تعدّ مصدرا لكثير من آلامه وأوصابه ومخاوفه ، وبين طبيعة خيالية رحيمة عذبة لايخشى فيها الجوع أو العطش أو المرض أو شدة الحرارة أو البرد :

« سوف يجعل الدفء لباسا ، والعشب مهادا »

وما زالت بعض آثار هذا الحلم باقية فى أوصاف العصر الذهبى وفى أوصاف الفراديس أيضا . وهى لاتصوّر لنا جنسا إنسانيا أكثر سذاجة فحسب ؛ بل جنسا أشد تحرّرا من الألم والخطيئة .

واليوم قد أقلع الناس عن تخيل طبيعة مادية مختلفة عن تلك التى توجد فى الواقع ، وأخذ الباحثون على أنفسهم مهمة أكثر تواضعا وأشد جرأة ، فى الوقت نفسه ، وهى السيطرة على الطبيعة الحقيقية عن طريق العلم والتطبيقات التى يسمح بها . وكذلك الأمر فيما يتعلق بالطبيعة الأخلاقية . فإذا أصبح المرء أكثر إلفا لفكرة « الطبيعة الأخلاقية » ولم يتخيل ظواهرها إلا تصور ، فى الوقت نفسه ، قوانين الاستقرار

والتطوّر التى تخضع لها فإنه سيقلع عن المقابلة بين هذه الطبيعة وبين مثال أعلى يستمد أشد عناصره تحديدا من هذه الطبيعة ، وسيتجه مجهود العقل الإنسانى نحو معرفة القوانين التى تعد شرطا ضروريا — إن لم تكن دائما شرطا كافيا — فى تدخلنا العقلى فى مجموعة الظواهر الطبيعية ، وسيحل الكشف المنهجى عن الحقيقة محل الفكرة الخيالية عن أحد المثل العليا [1] .

وهكذا ننتهى إلى فكرة فن عقلى يعتمد على أساس العلم بالحقيقة الاجتماعية . وإن التسليم بأن لهذه الحقيقة قوانينها الشبيهة بقوانين الطبيعة المادية ليس معناه ، بحال ما ، أنها تخضع لنوع من المصير المحتوم ، أو أنه يجب علينا اليأس من إدخال أى إصلاح عليها . فعلى عكس ذلك يعتبر وجود هذه القوانين نفسه شرطا فى إمكان العلم . ومن ثم فوجودها يجعل التقدم الاجتماعى القائم على التفكير أمرا ممكنا أيضا . وفى هذه النقطة أيضا تبدو المقارنة بين « الطبيعة الاجتماعية » و « الطبيعة المادية » عظيمة الدلالة . ويبدو لى أن كلتا الطبيعتين لم توجد ولم تهيأ أسبابها من أجل سعادة الإنسان بسبب قوّة مطلقة تريد به الخير [2] . وقد استطاع الإنسان تسخير إحدى هاتين الطبيعتين شيئا فشيئا . وإذا كان تقدم

---

(١) كأن ليفى « بريل » يحرم على الإنسانية أن تضع مثلا عليا وأن تحاول تحقيقها ، إذ يكفيها فى ظنه أن تكون واقعية ! لكنه نسى أن تقدم الإنسانية حتى الآن لم يكن إلا سعيا وراء تحقيق هذه المثل التى يزعم أنها خيالية ومضادة لطبيعة الروح العلمية ! « المترجم » .

(٢) ينحو هنا المؤلف منحى « كونت » وغيره ممن ينكرون وجود غايات فى الطبيعة . وإنا لنرى أن هؤلاء الذين ينكرون وجود الغايات جملة جديرون بسخرية « هوايتهد » الذى يقول : « إن العلماء الذين ينحصر هدفهم فى البرهنة على عدم وجود هدف لوجودهم يعتبرون موضوعا جديرا بالدراسة ! » .

العلوم فى المستقبل مثيلا بتقدمها فى القرون الثلاثة الأخيرة جاز لنا أن نعقد آمالا واسعة على هذا التقدم . وبالمثل عند ما تحقق العلوم الاجتماعية تقدما يمكن مقارنته بتقدم العلوم الطبيعية . فمن الممكن التفكير فى أن تطبيقاتها ستكون ثمينة جدا هى الأخرى . لكن للأسف مازال هذا المستقبل بعيدا جدا عنا ؛ لأن العلوم الاجتماعية نفسها مازالت فى خطواتها الأولى . ولأننا لانكوّن لأنفسنا فكرة واضحة عما عسى أن تكون عليه تطبيقاتها . وسيكون أحد ضروب السلوك أو النظم أو القوانين عرضة للخطر إذا كان هذا السلوك أو النظام أو القانون منافيا لنتائج الظواهر التى حددت على خير وجه . وإنا لنرى اليوم بعض الأمثلة التى تدلّ على هذا التقدم . فقد أقلع الناس عن أساليب كانت تعدّ جيدة فيما مضى ؛ بل كانت تعد ضرورية مع أنها مضادة . فى الواقع . لنفس الغاية التى كانت تهدف إليها — وقد بين لنا علم الاقتصاد السياسى هذه الأمثلة (حظر تصدير القمح والمعادن الثمينة ، ومد ساعات العمل فى المصانع إلى ستّ عشرة أو ثمانى عشرة ساعة ، وسرية التحقيق الجنائى وهلم جرّا) . وكلما تقدم العلم زاد عدد الفرص التى يمكن الاستعاضة فيها عن الأساليب التقليدية بأساليب عملية أكثر اتفاقا مع العقل ، أو أقلع الناس ، فى الأقل ، عن التدخل فى مجرى الظواهر ، تبعا لآراء فاسدة تؤدى إلى أسوأ النتائج . وكم حمل الطبّ والجراحة ، قبل مرحلتهما العلمية التى لم تكد تبدأ إلا بالأمس ، وزرَ أخطاء لاسبيل إلى إصلاحها ! وبالمثل كم من جهود ضائعة ، وكم من نشاط يبذل فى غير وجهه ، وكم من ضروب الألم واليأس توجد اليوم بسبب فنوننا الاجتماعية التى مازالت فى هذه المرحلة ، وبسبب سياستنا واقتصادنا

السياسى وتربيتنا وأخلاقنا ! ونحن نلحظ هذا الأمر : وهو أن أخلاقنا تتجه إلى فقدان طابعها المطلق الغيبى لكى تبدو لنا فى مظهر الشىء النسبى الذى يخضع للنقد . ومن الواجب أن يكون هذا الأمر ، الذى يعدّ حادثة سعيدة كبرى ، سببا فى فرحنا بدلا من أن يكون نذيرا بالخطر . وتلك هى الخطوة الأولى فى طريق العلم : وهى طريق طويلة وشاقة ، لكنها الطريق الوحيدة إلى الخلاص .

لكن ربما قال بعضهم : على فرض أن هذه التنبؤات ستتحقق يوما ما ، فهل تكفى فى إرضاء الضمير الخلقى ؟ وهل سيشغل تقدم « الفن العملى العقلى » محل الخير الذى تصبو إليه ؟ فعلى الرغم من هذا كله يبدو أن فكرة « الطبيعة الاجتماعية » الشبيهة « بالطبيعة المادية » تشوّه النفس الإنسانية تشويها قاسيا . فهى تجرّد الإنسان مما يجعله كائنا ممتازا فى العالم الذى نعرفه ، ومما يخلع عليه جلاله وعظمته وكرامته السامية ، أى من الارتفاع عن مستوى حياته الدنيوية ، ومن القدرة على الموت من أجل فكرة ، ومن نسيان نفسه فى حنان الإحسان أو فى بطولة التضحية . وأنت ترينا أن العلم سيرشده إلى استخلاص أفضل جانب من الظروف الاجتماعية التى تحيط به ، كما يستطيع فى وقتنا الحاضر أن يفعل كذلك فيما يتعلق بالظروف الطبيعية ، وستكون حياته أفضل وسيكون أكثر سعادة . وهذه نتيجة لا يحقّ للمرء أن يزدريها ، وبخاصة إذا لم تجدّ مناسبات للألم بعد اختفاء مناسبات أخرى أقدم منها عهدا . ولكن أمن الممكن أن يقنع قلب الإنسان بهذه النتيجة ، وهو الذى لم يخلق ، على حدّ تعبير « پاسكال » ، إلا لما لا نهاية له [من النتائج] ؟ وهل من الممكن أن يحلّ هذا المذهب الواقعى الرخيص مكان المذهب المثالى الذى ظل ، حتى الآن ، غذاء للحياة الروحية الإنسانية ، إما فى صورته الدينية وإما

فى صورته المثالية ، والذى أوحى إليها بكل ما أنتجت من عظائم الأمور ومنها نفس هذا العلم ، الذى يزعم بعضهم الاحتماء باسمه للتحرّر من ذلك المذهب المثالى ؟ .

إن لهذه الاعتبارات العاطفية تأثيرا قويا فى النفس . أضف إلى هذا أنه لايمكن دحضها نظرا لأنها اعتبارات عاطفية [1] . وإن أفضل الحجج التى ينصت إليها الإنسان عن طيب خاطر لاتزعزع أركانها إلا للحظة عابرة . ومن العسير فى هذه المسائل أن يتغلب المرء بأسباب منطقية على عقيدة شديدة الغور فى النفس وعزيزة عليها . لكنها تتقهقر شيئا فشيئا تحت تأثير الظواهر . إن هذا السؤال وهو : هل يمكن أن نوفق بين نبل الحياة الإنسانية وبين الفكرة العلمية عن الطبيعة الاجتماعية أو الأخلاقية ، يشبه سؤالا آخر شبها قويا وهو : « أمن الممكن أن يكون الملحد رجلا شريفا ؟ » لقد ذهب بعض الفلاسفة إلى الرد بالإيجاب . ولكن لم يكن جواب الغالبية الكبرى من معاصريهم إلا جوابا سلبيا ؛ لأن الصلة بين العقيدة الدينية والأخلاق كانت وثيقة جدا فى نظرهم ، وبخاصة لوجود عاطفة واحدة كانت تمزج بين هذين الأمرين مزجا شديدا . أضف إلى هذا أن تلك الغالبية كانت تنظر بعين السخط إلى كل من يخالفها فى الإجابة ، وكانت تشعر باستعدادها لرميه بالفسق ، ولو لم يكن ملحدا . واليوم لايثير إنسان ما هذه المشكلة . وليس هناك من يفكر اليوم فى أن العلاقة بين الإيمان بالعقائد الدينية وبين القيمة الخُلقية لإنسان ما أقلّ قوّة مما كان يتخيلها الناس فيما مضى .

---

(١) إنها ليست باعتبارات عاطفية ، كما يظن « بريل » . فإن العلم مُثله العليا ، وهو يقوم فى عنصره الجوهرى على الخيال ؛ لأن الفروض هى التى ترتفع بالعالم عن مستوى الظواهر المباشرة ، وهى التى تقوده إلى الكشف عن القوانين « المترجم » .

أما المؤمنون فيكتفون بالقول بأنه ما كان أجدر غير المؤمنين من الشرفاء بأن يكونوا مؤمنين أيضا . فما السبب فى هذا الانقلاب الكبير ؟ لقد كان من الواجب أن يسلم المرء ببداهة الظواهر ، وأن يقلع عن تأكيد رأى تكذّبه الأمثلة الواضحة التى يراها كل يوم .

وبالمثل ليس هناك أمل كبير فى حلّ المشكلة التى يثيرها « تطوّر العلوم الأخلاقية » بتبادل الحجج بين هؤلاء الذين يؤكدون أن نبل الحياة الإنسانية سيبقى بعد هذا التطوّر ، وهؤلاء الذين ينكرون بقاءه . فالزمن وحده هو الذى سيرينا إذا ما كانت المعتقدات والعواطف المنتشرة فى أنحاء العالم لاتعرض علينا بعض العناصر المتفرّقة ، بحسب الحقيقة ، كما لو كانت مرتبطة فيما بينها على نحو لايمكن معه فصل بعضها عن بعض .

وفيما عدا هذا فهل من الأكيد أن نظريتنا هذه تتنافى مع كل مذهب مثالى ، وأنها تقطع الصلة بينها وبين كل ما احتوى عليه ماضى الإنسانية من عظائم الأمور وجليلها ، وأنها تطالب ، على هذا النحو ، بتضحية لن ترتضيها الإنسانية مطلقا ؟ إن « المثالية » مصطلح يستخدمه الفلاسفة فى عدة معانى . وبديهى جدا أن المرء لايريد استخدامه هنا لكى يدلّ به فحسب على العملية العقلية الإنسانية التى ترى أن المعانى أقرب إلى الحقيقة من الإحساسات ، وأن القوانين أقرب إلى الحقيقة من الظواهر ؛ بل يريد به على وجه الخصوص احتقار المنفعة الخاصة المباشرة الحسية عند مقارنتها بغايات أخرى أسمى مرتبة وأكثر نقاء وأتمّ ما يكون تجرّدا عن الهوى [1] .

---

(١) وهل هناك مانع من أن ينطبق ذلك على العلم أيضا ؟ سنرى كيف يضطر المؤلف إلى التسليم بذلك فى نهاية الفصل ؟ .

وإذن يجب ألا تكون الألفاظ سببا فى خداعنا.وأن نأخذ حذرنا .

فلربما لم يكن المدافعون عن المثالية مثاليين حقيقيين دائما ؛ كما أنه ليس من الضرورى دائما أن يكون ذووالورع متدينين حقيقة ، وأن يكون « الوطنيون » هم هؤلاء الذين يفهمون الواجب نحو الوطن خيرا من غيرهم . وقد يتفق فى الواقع ألا يكون حماة « المثال الأعلى » إلا دعائم للمجتمع على حدّ تعبير « إبْسِنْ » : فالمثال الخُلقى الأعلى الذى يحتلّ مكانا رسميا — إذا صحّ هذا التعبير — فى النطاق العامّ للآراء الفلسفية فى عصر معين قطعة من مذهبه العقلى والاجتماعى . ومن صالح هذا المذهب بأسره أن يحتفظ بهذا المثال الأعلى . وهكذا، فمن سخرية الزمن أنه يتفق ، فى الواقع ، أن تدافع المصالح المادية الحقيقية عن أنقى المذاهب المثالية وأسماها بحسب الظاهر ؛ لأنها تجد فى حماية هذا المذهب نفعا لها . أليس المثاليون الحقيقيون ، فى نفس هذه اللحظة ، هم هؤلاء الذين يرفضون استخدام الألفاظ من طرف اللسان للتعبير عن عقيدة لايؤمنون بها،ولا تهدف إلا إلى الاحتفاظ بالأمور الاجتماعية على ماهى عليه [1] ؟ أوليس أول الشروط وأكثرها ضرورة فى موقف المثالى أن يكون مخلصا تماما ، وأن يحترم الحقيقة احتراما مطلقا لايتميز فى الواقع عن احترام الإنسان لنفسه ، أو عن احترامه للعقل الإنسانى ؟ وإذا ارتضى الإنسان ضمنا هذا الحلّ الوسط ، بأن انتهى إلى تأكيد أنه مازال يعتقد رأيا لا يعتقده بحسب الحقيقة ، فكيف له أن يرفض مثل هذا النوع من التساهل عندما تحفزه إلى ذلك مصالح ليست أقلّ إلحاحا أو أقلّ أهمية ؟ وهكذا ينحطّ المرء ، شيئا فشيئا ، حتى يدافع

(١) هذا يصور اتجاها أوربيا قويا حيث يتمثل النفاق الدينى فى الطبقة المثقفة وفى الطبقة « البرجوازية » المترجم .

بأسباب مغرضة ، يشعر بها شعورا قويا أو ضعيفا ، عن مجموعة من الآراء التقليدية التي لايستطيع التأكد من أنها حقيقية . وليس هناك ما هو أشد مضادة — للمثالية [من هذا المسلك] .

وعلى خلاف ذلك ليس هناك ما هو أشد مطابقة للمثالية من البحث العلمي- الجدير بهذا الاسم - عن الحقيقة ، ولو كان ذلك في المسائل الأخلاقية والاجتماعية ، ودون فكرة مبيتة عن النتائج التي قد تفضي إليها الحقائق التي يكشف عنها. وإذا لم نتحدث عن الإخلاص للإنسانية — ذلك الإخلاص الذى يهب الحياة لجهود ربما لن يشهد العالم نفسه تطبيقاته العملية — فلربما كان البحث العلمي الذى يوجه بأسره للسعى وراء الحقيقة ، وبصرف النظر عن كل شيء سواها ، أكمل صورة من صور المجهود غير المغرض . إن الدفاع عن نظرية مثالية — لأنها مثالية ولأنه يحسن الدفاع عن النظريات المثالية لتحقيق مصلحة أخلاقية واجتماعية سامية — عزيمة تعتمد على أساس عاطفة طيبة . ولكننا نرى أن هذه العزيمة تعتمد أيضا على اعتبارات نفعية. وربما قامت هذه الاعتبارات على أسس فاسدة ؛ إذ من يدرى أن هذه الاعتبارات ستكون مجدية دائما من الوجهة الاجتماعية ؟ ومن الأكيد أن هذه الاعتبارات ليست مثالية . إن خليفة كبار المثاليين القدماء ليس ذلك الذى يصر على تعضيد آراء ميتافيزيقية أو أخلاقية غير علمية لايمكن الدفاع عنها ؛ بل هو العالم الذى يدرس الحقيقة الطبيعية أو الأخلاقية ، وقد زود بحماس هؤلاء المثاليين فى إيمانهم بالعقل وتعطشهم إلى الحقيقة .

الفصل السادس

السوابق التاريخية لعلم العادات الخلقية

— ١ —

الحالة الراهنة لعلم العادات الخلقية — المؤثرات الرئيسية التي تساعد على الاحتفاظ « بالعلوم الأخلاقية » القديمة: تقاليد دينية ، غلبة الثقافة الأدبية — . الأخلاقيون ، الصفات العامة لأوصافهم ولضروب تحليلهم . لما كانوا أكثر شبها بالفنان منهم بالعالم، ولما كانوا منصرفين إلى الوصف والإصلاح ، كانوا أقل تذوقا للبحث النظرى .

بناء على ملاحظة صادقة جدا « لأوجيست كونت » ، لايلمح الناس بصفة عامة الانقلابات الكبرى فى المناهج إلا عند ما تكون على وشك الانتهاء . أما بدايتها فغير محسوسة ؛ لأن معظم المفكرين يفضلون الاستمرار فى اتباع الطريق التقليدية ، وعلى وجه الخصوص لأن أحدا لايتكهن بالأهمية المستقبلة التي ستكتسبها بعض الأساليب التى بدأ بعض الناس فى استخدامها ؛ بل ربما لم يتكهن بها هؤلاء الذين ابتكروا هذه الأساليب . وعند ما ينشب الصراع بين المناهج القديمة التى تشعر أنها مهددة بالخطر وبين المناهج الجديدة التى تصبو إلى احتلال مكانها فليس هناك مجال للشك فى نتيجة هذا الصراع . وسيكون القتال طويلا أو عنيفا إلى حد كبير أو قليل . ولكن نفس التطور الذى جعل ظهور المناهج الجديدة وتقدمها أمرا محتوما ، لأنها أكثر مطابقة للظواهر وأقرب إلى روح العلم ، يؤدى حتما إلى اختفاء المناهج القديمة « بسبب انهيار

أسسها » . وذلك مظهر من مظاهر الصراع الطبيعي الذى يتمّ فى تاريخ العلوم .

وإذا كانت ملاحظة « كونت » تنطبق على الأخلاق (من حيث إنها علم) فإنه ينبغى لنا أن نجد أنفسنا وجها لوجه مع تطوّر أوشك على الانتهاء . فقد مضى زمن طويل منذ أحسّ الناس الحاجة إلى تغيير المنهج ؛ بل لقد وصف بعضهم هذا التغيير . وإذا نحن لم نعد إلى الوراء حتى « هوبز » الذى فكر تفكيرا واضحا فى منهج للعلم الاجتماعى شبيه بمنهج علم الطبيعة ، والذى حاول محاولة جديرة بالإعجاب لتحقيق هذا المنهج ، وجدنا — فى أثناء القرن الثامن عشر — وبخاصة لدى « سان سيمون » وأتباعه فيما بعد — أن الباحثين كانوا ينظرون إلى السياسة والأخلاق على أنهما علمان يعتمدان على الملاحظة . وقد وضع « كونت » أسس علم الاجتماع . وأخيرا شهدت السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر ظهور بحوث علم الاجتماع الوضعى ، تلك البحوث التى يبدو أنها تسمح لنا بأن نقول بأن الثورة قد انتهت ، وبأن الصراع بين المناهج بلغ غايته ، وأصبح العلم لايحسب حسابا ، بعد الآن ، إلا للبحوث التى تتبع الطريقة الاجتماعية الجديرة بهذا الاسم .

وحقيقة إذا كانت تلك النتيجة قد أصبحت أمرا مقرّرا فإنه لم يعترف بها على سبيل الإجماع ، ولم تتقدم الأمور إلى الحد الذى يبدو أنها قد تقدمت إليه . فإذا كان الأمر بصدد العلوم الرياضية وجدنا أن تطوّر منهجها يتبع خطا بيانيا بسيطا إلى حدّ ما . وهكذا يتحقق صدق ملاحظة « كونت » . لكنّ الأمر مختلف جدا فيما يتعلق بالسياسة والأخلاق ، إذ لم يبدأ الناس يقرّرون التفرقة فيهما بين « النظرية » و« التطبيق العلمى » إلا منذ عهد قريب جدا . ولقد رأينا أن هذه التفرقة

تلقى مقاومة شديدة العنف . وبالمثل ظل الناس ، مدة طويلة من الزمن ، ينظرون إلى النظريات التى أشرنا إليها منذ قليل نظرة خاصة لاتدل على الرضا . وقد قاسى « هوبز » وأصحاب دائرة المعارف : الآثار السيئة التى ترتبت على مقاومة الآراء والمناهج التقليدية . وكثيرا ما كان للتاريخ نفسه نصيب فى هذا الحكم القائم على الهوى . مثال ذلك أنه قد قُضى بفساد فلسفة « هوبز » الاجتماعية ، طيلة قرنين من الزمان ، دون أن توضع موضع الدراسة . وفى الجملة تتدخل هنا عناصر غير علمية بسبب النتائج التى يبدو أن تغيير المنهج يفضى إليها لامحالة . وإنا لنتعرف فى هذه المقاومة العنيفة المستمرة ، التى يلقاها تغيير المنهج ، على رد الفعل الذى سرعان ما يحدث عند ما تعتقد العادات والمعتقدات والتقاليد الاجتماعية ، فى مجتمع ما ، أنها مهددة بالخطر . ويجب بطبيعة الأمر أن تعبر هذه المقاومة عن نفسها فى مجال الأفكار أيضا . ومعنى هذا أنه من الممكن أن ينكر الناس ، فى أثناء مدة طويلة من الزمن ، الفكرة العلمية القائلة بوجود حقيقة اجتماعية شبيهة بالحقيقة الطبيعية ، وإن كانوا يعترفون بها من جهة المبدأ . وفى كل ما يمس الناحية الأخلاقية العملية يظل الناس يعملون ؛ بل يفكرون طبقا للآراء التقليدية . ويستمر ذلك مدة من الزمن حتى بعد أن يسود بينهم الاعتقاد أنهم قد استعاضوا عنها بآراء جديدة .

وهذا هو ما نشهده فى وقتنا الحاضر . فلقد أصبحت فكرة علم الاجتماع « الوضعى » واضحة وضوحا كافيا ، ولم تظل ، حتى الآن ، فكرة مجردة ؛ بل دخلت فى مرحلة التحقيق (علم اجتماع اقتصادى ، علم اجتماع دينى ، علم اجتماع قضائى ، علم أشكال المجتمع [المورفولوجيا] ومع ذلك فما زالت هذه الفكرة تتأرجح فى عقول عدد كبير من الناس ،

حتى لدى هؤلاء الذين يعتقدون أنهم مفكرون أحرار . ويرجع تأرجحها إلى مقاومة الفكرة القديمة عن العلوم الأخلاقية [1] . وهكذا يوجد عدد كبير من الفلاسفة — أو بعبارة أدق من أساتذة الفلسفة — الذين يشعرون بميل نحو علم الاجتماع مدفوعين إلى ذلك بعاطفة قوية صادقة ، فيسلمون بالآراء الرئيسية فيه . ومع ذلك يستمرون فى تدريس الأخلاق طبقا للمناهج التقليدية . ويبدو أنهم لايجدون فى مسلكهم هذا أى شىء يدعو إلى الاضطراب . ولا يلمحون أنه ينبغى لهم أن يختاروا بين هذين الأمرين . فإذا كان هذا الخلط لا يخدش العقول التى ألفت تحليل المعانى ، والتى خصصت نفسها للتفكير الفلسفى ، بحكم المهنة ، فسيستمر هذا الخلط ، من باب أولى ، لدى الجمهور المثقف الذى لايدرس الأمور الأخلاقية أو الاجتماعية دراسة خاصة . ونظرا لظهور هذا الخلط لدى هؤلاء بشكل أعم فسيكون القضاء عليه بطبيعة الحال أشد عسرا . ولو سلم هذا الجمهور مبدئيا بإمكان وجود علم موضوعى ووضعى لدراسة الحقيقة الاجتماعية فسيظل هذا العلم إلى حد ما تعبيرا لفظيا محضا . وما زالت البحوث الاجتماعية الجديرة بهذا الاسم قريبة العهد ، ومجهولة لدى عدد كبير من الناس . ولم تألف العقول بعد هذا العلم الجديد . وقد كان من الواجب أن توجد عدة عوامل تؤثر جميعا باطراد فى اتجاه واحد ، حتى يتخذ الناس الموقف الذى يتطلبه هذا العلم . ولا ريب فى أن التقدم العام للروح العلمية سيؤثر فى النهاية

---

(١) لم تحقق البحوث الاجتماعية الأخيرة آمال « ليفى بريل » فى هذه الناحية ؛ لأن الاتجاهات الراهنة فى علم الاجتماع أخذت تعترف بأن العلوم الأخلاقية ذات طبيعة خاصة تميزها عن العلوم الطبيعية ، وأنه لا يمكن إغفال العناصر الفردية والإرادية « المترجم » .

تأثيرا لايمكن مقاومته ، ولكنه بطىء ولا يؤثر فى مبدأ الأمر إلا فى عدد قليل من الأشخاص .

وعلى العكس من ذلك ، كم من عوامل تساهم فى تشبث العقول بالموقف المضاد ! ولن نأخذ فى تعداد هذه العوامل جميعها . فى هذا الاتجاه تؤثر قوّة العادات التقليدية التى تزداد إلحاحا فى البقاء كلما امتدت أصولها إلى الماضى السحيق فى البعد . ومن هذه العوامل ضغط التربية والتعليم اللذين يزوّد بهما الأطفال فى المدارس . ولندع جانبا فكرة الأمور الأخلاقية التى ينقشها كتاب تعاليم المسيحية فى أذهان الأطفال فى نفس الوقت الذى يمدهم فيه بالعقيدة الدينية . ويرتبط مصير تلك الفكرة عادة بمصير هذه العقيدة . فيحتفظ المرء بالأولى ويتركها لنفس الأسباب التى تدعوه إلى الاحتفاظ أو إلى ترك الثانية . ومع هذا يبقى لدى هؤلاء الذين يفقدون عقيدتهم فى وقت ما نفور غامض وغريزى تقريبا من تصوّر « الطبيعة » الأخلاقية كما لو كانت شبيهة بالطبيعة المادية . فتبقى لديهم عاطفة « غيبية » بعد اختفاء عقيدتهم ، لكى تحمى شبحها . ولكن الثقافة الأدبية التى تلقن للأطفال ، والقراءة المستمرّة للشعراء والمؤرّخين والخطباء والوعاظ هما اللتان تعدانهم بصفة خاصة أقل إعداد ممكن لقبول وجهة نظر عالم الاجتماع دون مشقة . وتترك هذه التربية فى نفوسهم أثرا لايزداد عمقا كلما ارتفعت القيمة الجمالية لإنتاج الكتاب القدماء . وهى جديرة بالاسم الذى أطلق عليها وهى « إنسانيات » . وهى تتضمن فكرة عن الإنسان — وعن الحقيقة الاجتماعية بصفة عامة — تتفق أتمّ اتفاق مع تفكير الأخلاقى (هذا إلى أنها من إنتاجه) . لكن العالم لايستطيع استخدام هذه الفكرة . ومن ناحية أخرى فمن النادر أن يألف معظم المثقفين فهم طريقة العلوم المادية

والطبيعية ، وأن يدركوا دلالتها ، وهى العلوم التى درّست لهم مبادئها .
ولذا فقد اكتسبوا عادات تحول دونهم ودون قبول الفكرة القائلة بوجود
علم موضوعى للدراسة الحقيقة الاجتماعية ، ودون الاعتياد على منهجه .
وهذا هو السبب فى نشأة الحيرة والمقاومة وفى العداوة التى يلقاها هذا
العلم أحيانا . فهو يثير الدهشة البالغة ؛ بل قد يخدش العقول التى ألفت
منذ عهد قريب أن تتلقى فكرتها عن الأمور الإنسانية من الأخلاقيين .
ونحن نعلم أن طريقة الأخلاقيين تنحصر فى ملاحظتهم لأنفسهم وللآخرين
ملاحظة دقيقة ، فيحللون بتفكيرهم بواعث أفعالنا ودوافعها ، تلك
البواعث والدوافع الصريحة أو الخفية إن قليلا أو كثيرا ، كما يحللون
ضروب السفسطة والحيل التى يتطلبها حبنا لذاتنا ، والأفعال الغريزية
الاندفاعية ومختلف ضروب التنكر العديدة التى يتشكل بها الرياء
الفردى أو الاجتماعى ، وتأثير السنّ أو الجنس أو المرض فى الطباع
وفى أساليب السلوك ، ونشأة العادات واستمرارها والتضامن الخلقى ،
وضروب النزاع التى تنشأ بسبب الأثرة ، [كما يحللون] بصفة عامة
كيف تؤثر الأهواء . فشعار الأخلاقيين هو ذلك البيت الشهير الذى
قاله بوب :

الإنسان هو الدراسة الخاصة للنوع الإنسانى [1]

لكنهم يفهمون هذه الدراسة فهما خاصا . أما الفلسفة النظرية التى
تتوق مثلهم إلى معرفة الإنسان فتعتقد أنها لاتستطيع إدراك هذه الغاية
إلا إذا عرضت ، فى الوقت نفسه ، لأكبر المشاكل خطرا (وهى التى
تتعلق بالعالم وبالله) ، والتى يتوقف حلها على حلّ المسائل التى
يفحصونها . وفى الأقل لم يشغل الأخلاقيون أنفسهم ، إلى هذا الحد ،

(1) The proper Study of mankind is man

بالعناية بتنظيم فكرتهم . وهم ، فى الأعم الأغلب ، قليلو الشغف بالاطلاع على المنطق والميتافيزيقا . فالإنسان الذى يحيا ويعمل هو الذى يثير اهتمامهم المباشر من جهة علاقاته بهؤلاء الذين يحيطون به ، ومن جهة موقفه من ضميره . وهو الإنسان الذى يتنازعه الواجب والمنفعة ، والذى يسعى وراء السعادة ، ولا ييأس من سعيه هذا أبدا ، والذى يرتكب الأخطاء فيتبلد ضميره أو يندم ، والذى يستطيع فعل الخير أو الشر وفقا لاستعداده الخاص ولعاداته ، وتبعا للظروف بصفة خاصة . ولا ريب فى أن هذه الدراسة تتطلب عقلا مرهفا ، لكن ليس بالضرورى أن تتطلب تفكيرا رياضيا .

ولما كان للإنسان الذى يعيش فى مجتمع مصلحة كبرى فى أن يكوّن لنفسه فكرة ، ولو تقريبية ، عن الحياة الأخلاقية للأعضاء الآخرين فى مجتمعه فإننا نستطيع أن نؤكد ، فى غير جرأة ، أن أقدم العصور قد عرفت الأخلاقيين ، وذلك طبعا إذا نظرنا إلى كلمة « أخلاقيين » هذه بمعناها الواسع . وكما أن الطب يرجع إلى أقدم العصور باعتباره فنا ، وإن كان حديث العهد باعتباره علما ؛ كذلك كان من الواجب أن يتجه التفكير النظرى إلى دراسة الحقيقة الأخلاقية بمجرد أن تصبح لحرية الفرد فى التصرف أهمية ما فى الحياة الاجتماعية ، وإن لم يكن التفكير العلمى الخاص بهذه الحقيقة إلا وليد الأمس . وكان من الضرورى أن يلاحظ رؤساء الجماعات والكهنة والشيوخ والملوك والسحرة — وبخاصة هؤلاء الذين كانوا فوق المستوى العادى — ما يحدثونه من تأثير لدى المحيطين بهم عندما يتخذون أسلوبا خاصا فى الكلام والسلوك فى ظروف معينة . ولا شك فى أنهم كانوا يعجزون

عن التعبير ، ولو تعبيرا ساذجا ، عن الملاحظات و القواعد التي كانوا يعتمدون عليها في الناحية العملية . ومع هذا فإنهم كانوا يسلكون مسلكا لا يمكن إلا أن يكون نتيجة لهذه الملاحظات والقواعد ، في كل حالة من الحالات التي لم تنص فيها التقاليد على هذا المسلك . واليوم مازالت تحدث مثل هذه الظواهر في مختلف درجات النظام الاجتماعي . فابتداء من رجل السياسة (الذي يعلم كيف يدير هيئة حاكمة ، وكيف يتجه بها إلى إصدار القرارات التي تتفق مع أغراضه) إلى سياسي القرية (الذي يسيطر على أمور بلدته إما بطريقة رسمية وإما بطريقة خفية) نجد أن السبب في بروز بعض الأفراد لايرجع فقط إلى الذكاء الثاقب والشخصية القوية اللذين يوجدان في نفس المستوى ، أو في مستوى أعلى من ذلك ، لدى بعض الآخرين . فهؤلاء [الممتازون] يعلمون كيف يؤثرون في الناس ، وهم يعلمون ذلك لأنهم يعرفون الناس . وليس علمهم علما يمكن التعبير عنه واطلاع الآخرين عليه بعبارات صريحة ، لكنهم يتنبأون ، على نحو يكاد يكون أكيدا ، بالنتائج القريبة أو البعيدة التي ستترتب على بعض الألفاظ ، أو على أحد الأفعال ، أو على انتهاك حرمة التقاليد المرعية ، ثم يكيفون سلوكهم بناء على هذا التنبؤ . فهم « أخلاقيون » بالغريزة . وهم قوم شحذتهم التجارب . ولو شئنا قلنا إنهم يدركون « منطق العواطف » الذي يتحدث عنه « كونت » إدراكا دقيقا لايجاريهم فيه الآخرون . وليس من الممكن التعبير عن هذا المنطق بالمصطلحات التحليلية التي توجد في لغتنا . وهو منطق قوي جدا لدى الحيوان ، ولدى الإنسان أيضا [1] . وربما وجد في المجتمعات

(١) انظر فلسفة « أوجيست كونت » الترجمة العربية صفحة ٢٠٢ وما بعدها «المترجم»

البدائية أخلاقيون عباقرة . وقد نعجز عن تخيل جدا تهم وأصالتهم . والسبب في ذلك ، على وجه الدقة . هو أننا نعرف الأمور الأخلاقية معرفة صريحة وتحليلية كانت تنقصهم . كذلك لما كنا نستخدم الكتابة والكتب فإنا نجد عسرا شديدا في فهم حقيقة العقلية الممتازة في المجتمعات التي كانت لاتوجد فيها سوى المعلومات التي تنقل شفاها . وربما قال بعضهم : إن هذا فرض أجوف ؛ لأن هؤلاء الأخلاقيين البدائيين لم يتركوا وراءهم شيئا ما ؛ وذلك على فرض أنهم وجدوا .[ولكنا نقول] : إن نشاطهم الاجتماعي ترك أثرا في الأقل . ومن يدري فاربما كان هذا الأثر لايزال موجودا ، حتى الآن ؛ في بعض التقاليد التي لانعلم عن أصلها شيئا ؟

وإذا وجب أن يكون الأخلاقيون في تلك الأزمنة البعيدة رجالا عمليين فإن الأخلاقيين في العصور المتحضرة — وبخاصة في عصور الأدب — هم بالأحرى أشد قربا من الفنانين . وليس ثمة حاجة إلى البرهنة على ذلك في [فرنسا وهي] موطن « مونتني » ، وباسكال ، و « لارشفوكو » . و « لابرويير » و « بوردالو » و « دي ڤوڤنارج » [1] وآخرين كثيرين . ومن الممكن أن يفضي بنا تاريخ الآداب القديمة والآداب الحديثة إلى نفس النتيجة . وإن معرفتنا للإنسان التي ندين بها للأخلاقيين تكون دائما بعيدة الغور وعظيمة الدلالة والأصالة كلما كانت موهبة الكتاب أشد ظهورا . وليس من محض الصدفة أن الأخلاقيين الضعفاء في الناحية الأدبية هم كذلك في تصوير الأخلاق ، وأن كبار الفنانين في الأدب هم ، في الوقت نفسه ، أكثر الأخلاقيين عمقا . وكما أن الرسامين

---

(1) Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère Bourdaloue, de Vauvenargue

يتدرّجون بنا حتى نرى « القيم » ، وحتى نشعر بها وبتضاد الألوان وبطريقة توزيع الضوء ، وهى تلك الأمور التى لاتلحظها العين غير المدرّبة ؛ كذلك يرشدنا الأخلاقيون ، حقيقة ، إلى ملاحظة أنفسنا وملاحظة الآخرين ، حتى نقف على الفروق الدقيقة بين العواطف والأهواء . وما كان لنا أن نرى هذه الفروق لو لم يصفها لنا هؤلاء ، أو لما شعرنا بها إلا شعورا غامضا . ولكن عند ما يبينون لنا ما يرون فإنا لانستطيع إلا أن نراه معهم . وحقيقة ليس هؤلاء الأخلاقيون مشرّحين بمعنى الكلمة ؛ لأنهم مهما تعمقوا فى التحليل فإنهم لايستخدمونه استخدام المضع أو الميكروسكوب : ولا يستطيعون أن يتجاوزوا حد الملاحظة الوصفية . وليسوا برسامين ؛ لأنهم لايبتكرون ، ولأن إنتاجهم يحتفظ دائما بطابع عام مجرّد . وإذا نظرنا إلى الأمر فى جملته وجدنا أنهم أشدّ قربا إلى رجل الفن منهم إلى العالم .

ولا قيمة « لمعرفة طبيعة الإنسان » التى يكتسبها الأخلاقى إلا باعتبار العمق ودقة التحليل والموهبة الخاصة فى الملاحظة لدى من يزاولون مثل هذا الفن . وهذه المعرفة شبيهة بعلم النفس الذى يعتمد على التأمل الباطنى . وهناك صلات قوية بينها وبينه (فليس كل عالم نفس أخلاقى ، ولكن كل أخلاقى عالم نفس فى الأقل) . وليس ثمة مايؤكد لنا أن العصر الحاضر ، أو القرون المستقبلة ، ستنتج أخلاقيين تفوق مواهبهم فى هذا الصدد مواهب الأخلاقيين فى الزمن الماضى . وليس ثمة مايؤكد لنا أن مجموعة الشروط التى تلائم هذا النحو من النظر خير ملاءمة لم توجد فى عصر سابق ، وأن الناس لم يصلوا إلى الحد الذى يمكن الوصول إليه بهذه الوسيلة . وفى الجملة يبدو التقدم هنا مشكوكا فيه إلى أكبر حد ، مع أنه شديد الظهور فى العلوم . ويرى بعض المفكرين

الممتازين أنّ الأخلاقيين القدماء كانوا فى الأقل مساوين للأخلاقيين المحدثين ، وأنه من العسير الحصول على من يفضلهم — فلنعترف ، دون أن نثير النزاع بين القدامى والمحدثين ، أنه من العسير أن يفوق الأخلاقيون فى المستقبل الأخلاقيين فى العصر القديم والعصر الحديث . إن « الإنتاج الأخلاقى » نوع كاد يختفى فى عصرنا الحاضر ، فى الأقل . وقد احتلت المسرحيات الأخلاقية والقصة مكانه .

لقد كان الأخلاقى يضع نصب عينه « معرفة الإنسان » بصفة عامة . لكنه فى الواقع كان لايكاد يدرس سوى الإنسان فى عصره وفى وطنه . ومما لاجدال فيه أنه كان يفرق ، ما استطاع ، بين الصفات العرضية الإقليمية وبين الصفات العميقة العالمية . فإذا كان الأمر بصدد الأهواء ، كالحبّ والغيرة والخوف وحنان الأمومة ، فإنه ينتهى بطريقة التحليل إلى تحديد السمات التى توجد على نمط واحد فى جميع الأقطار ، وحينئذ تكون هذه السمات موضوعات عامة . ومتى أصبحت الملاحظة أكثر دقة وإحكاما انتهت لامحالة إلى الإنسان الذى ينتمى إلى حضارة معينة ، والذى يحيا فى جوّ خاص ، ويتشبع بعقائد خاصة ، ويحترم تقاليد خاصة ، وبالاختصار إلى الإنسان الذى طبعه المجتمع الذى يعيش فيه بطابعه الخاص . وإن « تيسيديد » و« إريبيد » و « أفلاطون » و « أرسطو » و « أبيقور » [1] وكثير من الملاحظين الآخرين الذين كانوا مرهفى الحسّ وثاقبى الحدس لم يستطيعوا — على وجه التقريب — أن يذكروا لنا شيئا عن الأمم المتبربرة التى كانت تحيط بهم ، والتى كانوا على اتصال دائم بها . أضف إلى هذا أنهم وصفوا لنا عقلية الرجل الحرّ وأخلاقه داخل المدينة الإغريقية وصفا جديرا بالإعجاب . لكنهم لم

(1) Thucydide, Euripide, Platon, Aristote, Épicure.

يتركوا إلا شيئا ضئيلا عن أخلاق المرأة ، متزوّجة أو غير متزوّجة ، وعن الرقيق . ويطلعنا «أفلاطون» على الحجج التى تبرّر المحبة بين الرّجال . ولكنه لايكاد يتحدث عن الحب الذى كثيرا ماشغل الأخلاقيين المحدثين . ولا نستطيع إلا أن نعجب عند ما نستمع إلى شخصية ، فى إحدى القصص المسرحية الإغريقية ، تفسر لنا أن فقد الزوج ليس أمرا يستحيل تعويضه ، فى حين أن الأخ الذى يموت لايعوّض . إن الأخلاقى الحديث ليظلّ مضطربا تجاه هذا التفكير . فيجب أن يهب عالم الاجتماع لنجدته . وأن يبين له أن هذه الفكرة ذات المظهر الغريب توجد فى حضارات أخرى .

وفى الجملة كلما كان الأخلاقى مرهفا جمّ المواهب استطاع أن يؤلف ، فى وصفه للإنسان ، بين العناصر المحلية الخاصة وبين العناصر الأشد عموما بل العالمية تأليفا قويا ، أو نقول بعبارة أدقّ : إن هذه العناصر المختلفة تمتزج امتزاجا شديدا فى وصفه . وبالمثل إذا وقفنا أمام لوحة من صنع « رمبرانت »[1] شعرنا ، فى الوقت نفسه ، بما تعبر عنه من صفات إنسانية بعيدة الغور ، ومن صفات فردية لايمكن أن تتحقق إلا فى شخص واحد ، دون أن نكون قادرين على التفرقة بين هذين النوعين من الصفات . وعند ما ينتمى الأخلاقى إلى المجتمع الذى نعيش فيه ، فيستمدّ منه الموضوعات التى يلاحظها ، لانفكر فى القيام بهذه التفرقة ؛ لأننا نميل بطبيعتنا إلى اعتقاد أن الصفات المميّزة لنا هى جميعها صفات إنسانية فى جوهرها . ولكنا نفرّق تفرقة جيدة بين هذين الأمرين لدى الأخلاقى الأجنبى . فيكاد يبدو لنا « پاسكال » و « لابروبير » إنسانيين بمعنى الكلمة ، ولا نلحظ إلى أىّ حدّ وصف كل منهما

(1) Rembrandt

الفرنسيّ فى القرن السابع عشر ، أو فى عصرنا الحالى . وعلى عكس ذلك إذا قرأنا « كونفشيوس » و « منشيوس » وجدنا أنهما إنسانيان فى المرتبة الثانية ، وأنهما صينيان بصفة خاصة .

وأخيرا يهتمّ الأخلاقى دائما بالناحية العملية قبل كل شىء . وهو بهذا الاهتمام أشدّ قربا إلى رجل الفنّ منه إلى العالم . ولا ريب فى أن العالم يعرض جانبا عن التطبيقات العملية لكشوفه ؛ لكن قد يتفق أن تكون الحاجات الصناعية الراهنة هى التى تملى عليه المشاكل (وبخاصة فى بعض العلوم مثل علم الكيمياء) . ومع ذلك لم تستطع علوم الطبيعة أن تنهض على ساقيها ، وأن تنمو إلا بفضل التفرقة التى لوحظت بعناية بين الباحث النظرى ، الذى يواصل البحث لمعرفة الظواهر والقوانين ، وبين الباحث العملى الذى يستخدم هذه المعرفة بعد تحصيلها . وعلى خلاف ذلك لا يفصل الأخلاقى المصلحة النظرية عن المصلحة العملية . فمهما يكن من أمر اللذّة التى يجدها فى التحليل والوصف فإن لديه فكرة مبيتة يريد بها التوجيه والإصلاح ؛ اللهم إذا كان من الهواة بمعنى الكلمة . فسواء أكان مرّا أم متسامحا فى نقده ، وسواء أكان عطوفا أم لاذعا ، تبعا لما تمليه عليه طبيعة تفكيره ومواهبه ، فإنه يقابل دائما مقابلة صريحة إن قليلا أو كثيرا ، بين الإنسان كما يوجد بحسب الواقع وبين الإنسان حسبما ينبغى أن يكون عليه . أما الوعاظ فلا يخفون قصدهم . ولكن الأخلاقيين الآخرين يشبهون هؤلاء الوعاظ ، وإن اكتفوا فى ذلك بالتلميح .

فباسم أىّ مبدأ يفعلون ذلك ؟ ومن أين جاءهم هذا المثال الأعلى الذى ينبغى أن يكون عليه الإنسان ، ذلك المثال الأعلى الذى يستخدمونه ملحظّ من شأن من يتجهون إليه بالخطاب أو تشحذ همته ؟ إنه يجدونه

تاما بأكمله فى ضميرهم ، أو بعبارة أدقّ ، فى الضمير العام المعاصر لهم . ولما كان هذا الضمير يعبر عن نفسه بأوامر مطلقة فإنهم يرتضونه ، دون فحص ، ولا يفكرون فى نقده ، ولا يتساءلون إذا ما كان متسقا تمام الاتساق أم أنه موزّع — على الرغم من اتساقه بحسب الظاهر — بين ميول لايمكن التوفيق بينها . كذلك لايشغلون أنفسهم بمعرفة ما إذا كان هذا الضمير يحتوى على عناصر من عصور مختلفة ومن مصادر شتى ، وإذا ما كانت هذه العناصر قد امتزجت فيما بينها امتزاجا قويا ، إلى حد كبير أو قليل . وفى الجملة يسوّى هؤلاء الأخلاقيون بين المثال الأخلاقى الأعلى فى عهدهم وفى وطنهم وبين المثال الأعلى فى ذاته . وهكذا يصبحون لسان حال الضمير الأخلاقى فى عصرهم . فيعبرون عن آماله وهواجسه ، ويسيرون على هديه عند ما يجودون بالمدح أو يوجهون اللوم . وهذه وظيفة مفيدة من الوجهة الاجتماعية ؛ بل قد تكون ضرورية كل الضرورة فى بعض الظروف الخاصة . لكن ليس ثمة صلة بين هذه الوظيفة وبين وظيفة العالم . ولذا فسرعان مايستحوذ الأخلاقى على أسماع عدد كبير من الناس ، ولا يلقى المقاومة التى يثيرها الشيء الجديد بصفة عامة . فإذا كان عنيفا أو غريبا فى تعبيره أثار حبّ الاطلاع . وإذا كان موهوبا دفع الناس إلى قراءة ما يكتب . أما إذا كان معتدلا وبارعا كان حظه عظيما فى إثارة إعجاب جميع هؤلاء الذين يستطيعون القيام بمجهود فكرى ضئيل لمتابعته ، والذين يجدون لديه آراءهم التى توجههم فى حياتهم ، وشواغلهم ومعتقداتهم .

وهكذا فمن الممكن أن يوجد لدى الأخلاقيين حسّ مرهف أشد ما يكون نفاذا إلى جانب عدم اكتراث يكاد يكون تاما فيما يمس

النقد النظرى . فهؤلاء الأخلاقيون « خبيرون بالناس » . وهم يشبعون غريزة حبّ الاطلاع لديهم إشباعا تاما عن طريق التحليل النفسى الداخلى المحض الذى يمدهم بهذه الخبرة . ولذلك يرى المرء أن إنتاجهم ثمين جدا فى نظر المربى ، وجدير بالاهتمام لدى جميع هؤلاء الذين قدر لهم أن يقودوا الرجال ، بصرف النظر عن القيمة الجمالية لهذا الإنتاج . فما دام العلم الذى يدرس الحقيقة الخلُقية دراسة علمية بمعنى الكلمة لم يتقدم تقدما كافيا ، وما دام الفن العقلى لم يقم بعد على أساس هذا العلم فسيساهم الأخلاقيون بنصيب لسدّ النقص فى كل منهما . وعلى هذا الاعتبار يمكن تشبيههم بالجراحين فى الزمن الذى لم يكن علم الحياة بمعناه الصحيح قد وجد فيه بعد . ومن الأكيد أنه قد وجد فى العصر القديم ، وفى العصور الوسطى ، أطباء وجرّاحون يجمعون بين النظريات الصبيانية الفاسدة وبين مهارة وبراعة جديرتين بالإعجاب . ولقد كان علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء لديهم يدعوان إلى السخرية لعدم وجود منهج وأدوات ، وبخاصة بسبب الآراء الوهمية والمذاهب التى كانوا يبجلونها ، والتى كانت تحجب عنهم حقيقة الأشياء . ولم يكن جهلهم ؛ بل لم يكن علمهم الفاسد ، حائلا دون وجود نوع أكيد من المعرفة التجريبية . وكانوا يستطيعون أن يلاحظوا ، وأن يقارنوا بين ملاحظتهم ، وأن يتتبعوا سير الأعراض ؛ بل كانوا يستطيعون أحيانا أن يقرّروا صنوفا مختلفة من العلاج . ولما كانوا يعجزون بالتأكيد عن تبرير تدخلهم ، وعن بيان السبب فى تفضيلهم لعلاج على آخر فى إحدى الحالات المعينة ، فكثيرا ما كانوا يختارون أفضل علاج بسبب نوع من المهارة التى لايمكن تحليلها ، والتى كانت وليدة التجارب والانتباه . وربما لم يكن الالتجاء إلى طبيبٍ كبير فى ذلك العصر لعلاج

مرض تافه أكثر خطرا من الالتجاء إلى طبيب ردىء فى عصرنا الحالى .

وكذا الأمر لدى الأخلاقيين ؛ إذ من الممكن جدا أن توجد أوهى العقائد والنظريات المتصلة بالحقيقة الاجتماعية ، جنبا إلى جنب ، مع ذكاء جدير بالإعجاب فى الخبرة العملية بالناس ، ومع مهارة تثير الدهشة فى توجيههم . أضف إلى ذلك أن دقة الوصف والنجاح العملى كثيرا ما يكونان سببا فى إخفاء تفاهة المعرفة أو سخفها . فلو قلنا لأحد كبار الأطباء فى القرن الثانى عشر ، أو فى القرن الثالث عشر ، إنه لايكاد يدرى شيئا عما يحدث فى جسم الإنسان ، ولا عن حالة الصحة ولا عن حالة المرض ، وأنه يجب أن يتعلم كل شىء من جديد ، وأن يتخلص من معلوماته السابقة لأظهر عدم اكتراثه دون ريب . ولو زدنا إلحاحا لأرجعنا إلى حالات الشفاء التى حققها . وتلك حجة قاطعة فى نظره ، وفى نظر جميع معاصريه ، وهى حجة لايمكن دحضها . ومع ذلك فهى لاتبرهن على شىء ألبتة .

ولسنا فى حاجة إلى الاستمرار فى المقارنة بين الأخلاقيين والأطباء إلى النهاية ، حتى نقرر أن موهبة تصوير العادات الأخلاقية والأهواء لدى الناس ، والمهارة فى الاستحواذ على أسماعهم وفى توجيههم لايتضمنان بالضرورة أن لدى الأخلاقى معرفة علمية بطبيعة الناس ؛ بل من الممكن أن توجد هاتان الصفتان ، جنبا إلى جنب ، مع عقيدة تسلم ، دون مناقشة ، بتفسير أسطورى أو لاهوتى للطبيعة الإنسانية . فالأخلاقيون لايجدون حرجا ما فى قبول الضمير الأخلاقى المعاصر لهم على ما هو عليه ؛ بل لايترددون فى التسليم بالمبادئ التى ترتبط بهذا الضمير بصفة شعورية ، إن قليلا أو كثيرا . فمهمتهم الكبرى هى الوصف أو التصحيح ، وليست البحث عن المعرفة العلمية للحقيقة الاجتماعية ،

أو وضع أسس لفن عقلى لاتسمح الأخلاق العملية الراهنة بأن يشعر المرء بالحاجة إليه . ونقول فى الجملة إن « الحكمة » الأخلاقيين قيمتها . ولكن لما كان من المحقق أن الفائدة النظرية لاتشغل فى هذه الحكمة إلا مكانا ضئيلا بجانب المكان الذى تشغله الفائدة الجمالية والعملية فمن البديهى ألا تساعد حكمتهم هذه على نشأة علم « الطبيعة الأخلاقية » . ولقد وجدت بذور هذا العلم فى مواطن أخرى .

— ٢ —

إن علماء فقه اللغة وعلماء اللغات المقارنة هم السلف الحقيقى لعلم العادات الخلقية « الوضعى » — . ومنهجهم منهج صارم دقيق — . تقوم العلوم الاقتصادية وعلم النفس التجريبى بوظيفة مماثلة — . تأثير النظريات القائلة بالتطور — . الصراع الظاهرى والصلة الحقيقية بين روح التفكير التاريخى وبين الطريقة التطورية فى القرن الثامن عشر .

منذ عهد بعيد أخذ العلماء وذوو الاطلاع الواسع يدرسون ، بتواضع ودون ضجة ، مجموعات خاصة من الظواهر الخُلقية . وقد اتبعوا فى ذلك منهجا دقيقا وموضوعيا . وقد كان هؤلاء العلماء : فى أول الأمر ، من بين علماء فقه اللغة وعلماء اللغات المقارنة فى عصر النهضة . ثم جاء بعدهم مؤسسو علم القواعد النحوية المقارنة وبعض العلوم الأخرى التى تتخذ اللغة موضوعا لها . وقد ترك هؤلاء العلماء ، عن قصد ، كل مايعدّ صدى لعلم النفس الغامض العام والأدبى المحض ، وأعرضوا عن الأساليب الجدلية التى لاتفضى إلا إلى نتائج ظنية . وهم يتميزون بنفس الخصائص المنطقية التى يتميز بها عالم الطبيعة أو عالم الكيمياء . وهم يشعرون أنهم مقيدون بنفس ضروب الحرج : وأنهم يتخلون نفس الحذر تجاه الفروض . وفى الجملة يسلكون حيال

موضوعهم نفس مسلك الشك العلمى . وأكثر من هذا نرى أن جرأتهم جرأة منهجية . فهم يرون أن الواقع هو الذى يفصل دائما فى آخر الأمر .

وهل هناك ماهو أكثر مطابقة للمنهج العلمى ، وأقرب ما يكون إلى روح المسالمة، من إنشاء هذه العلوم التى تدرس فقه اللغة وتقارن بين اللغات ؟ وكيف يستطيع المرء أن يتخيل علاقة ما بين هذه الدراسات الخاصة ، وبين الطريقة التى تتبع فى فهم الأخلاق ، سواء أكانت أخلاقا فردية أم اجتماعية ؟ ومع هذا فقد أدى إنشاء هذه العلوم إلى بدء تطور فى المناهج . وكان من الضرورى أن تزداد نتائج هذا التطور يوما بعد آخر ، وأن تساهم بنصيب هام فى تحوير « العلوم الأخلاقية » . وقد شعر كبار علماء فقه اللغة شعورا واضحا بأن بحوثهم ، وإن كانت بحوثا نظرية مستفيضة وتفصيلية ، فإنها تحمل فى ثناياها ميزة جديرة بأن تحاكى . وقد أشاروا إلى قيمتها العظيمة وأهميتها الاجتماعية الكبرى. ونذكر من هؤلاء العلماء على سبيل المثال الأخوان « جريم »[1] و « بيرنوف »[2] و « رينان » بصفة خاصة ، وهو الذى عبر ، فى كتابه المسمى « مستقبل العلم »[3] ، تعبيرا يغلب عليه الحماس عن آماله الشاسعة التى لاتكاد تقف عند حد ، والتى كانت تبدو أنها تبرر بحوث أساتذته .

وحتى إذا وجب الرجوع عن كثير من هذه الآمال العريضة ـ كما فعل « رينان » نفسه فيما بعد ـ فإنه يبقى مقررا أن نجاح تلك الطريقة الدقيقة كل الدقة ـ والتى استحدثت فى علوم مقارنة اللغة وفقه اللغة ـ يحدد مرحلة هامة فى تاريخ العقل البشرى . ذلك بأن الظواهر التى

(1) Les frères Grimm (2) Burnouf

(3) Renan, L'Avenir de la science

تدرسها هذه العلوم بجمع فى آن واحد بين خصائص الحقيقة الطبيعية (الموضوعية) وبين خصائص الحقيقة الأخلاقية التى اعتدنا أن ننظر إليها فى مظهرها الذاتى بصفة خاصة . فالألفاظ ترجع إلى مجال الحركة باعتبار أنها أصوات تخرج من الأعضاء الصوتية . ويمكن أن تكون موضوعا لدراسات تجريبية فى المعامل . أما من جهة معانيها وسياقها وتطوّر أشكالها فإنها ترجع إلى مجال الحياة النفسية والاجتماعية . وسرعان ما يتضح أن هذا التطوّر يخضع لقوانين . وهكذا تكون هذه الظواهر نقطة انتقال طبيعية جدا بين ما كان الناس يطلقون عليه فيما مضى اسم « العلوم الطبيعية » واسم « العلوم الأخلاقية » . وعلى هذا النحو نستطيع القول بأن العلوم التى تدرس هذه الظواهر قد كتب عليها أن تُستخدم كقنطرة تعبر عليها الطريقة التى يستخدمها علماء الطبيعة وعلماء وظائف الأعضاء عندما تتطرّق إلى العلوم المسماة بالعلوم الأخلاقية . وهذا هو ماحدث بالفعل . فقد وجد الأخوان « جريم » مثلا أن بحوثهما فى فقه اللغة تقودهما ، على نحو غير محسوس ، إلى تطبيق نفس المنهج فى دراسة الآثار والتقاليد الشعبية الجرمانية أحيانا ، وفى القانون الألمانى القديم أحيانا ، وأخيرا فى دراسة العقائد والعادات الخلقية أحيانا أخرى . وهكذا استولى العلماء بالتدريج على جزء كبير جدا من المجال القديم الذى كانت تحتله العلوم الأخلاقية ، أو فى الأقلّ أعدّوا هذا الجزء إعدادا يتناسب مع استخدام منهج موضوعى شبيه بالذى أدى الى نتائج باهرة فى علوم فقه اللغة ومقارنة اللغات ، وذلك بالقدر الذى سمحت لهم به طبيعة الظواهر .

وقد كان هناك عامل آخر يؤثر فى نفس الاتجاه . فإن علم الاقتصاد

السياسى كلما ازداد نموًا اتجه إلى تحديد منهجه على نحو يزداد دقة ، وإلى التفرقة تفرقة واضحة مطردة بين المعرفة النظرية للظواهر وبين التطبيقات العملية للعلم. وقد أدى الصراع العنيف بين مختلف المدارس الاقتصادية، فى القرن التاسع عشر ، وهو الصراع الذى تدخلت فيه المصالح والمبادئ على حد سواء — نقول : قد أدى هذا الصراع شيئا فشيئا إلى تبديد كل لبس بين هذه المصالح والمبادئ . ولا ريب فى أن بعض الاقتصاديين الذين كانوا يدافعون بحماس عن إحدى المصالح السياسية والمالية كانوا لا ينظرون إلى علم الاقتصاد النظرى إلا على اعتبار أنه «مستودع» يستمدون منه حججهم ضد أعدائهم . لكن هؤلاء الذين يعملون على تقدم العلم لا يريدون ، منذ الآن فصاعدا ، إلا أن يكونوا علماء فحسب ، وأن يخصصوا كل جهودهم لدراسة الظواهر الطبيعية التى يعترفون بأنها شديدة التعقيد والتغير ، وبأنه من العسير الوقوف عليها . حقا إنهم يتقدمون ببطء ، لكن من الأكيد أنهم يتقدمون . وينبئ هذا التقدم عن غزو طريقتهم الموضوعية لجزء هام من الحقيقة الاجتماعية . ولئن كان هذا الغزو يحتاج إلى مجهود طويل شاق ، فإن نتائجه محققة ومثمرة . ففى كل عام ، وفى البلاد المتحضرة ، تصبح الظواهر الاقتصادية والديموجرافية [1] والتشريعية موضوعا لإحصاءات تزداد دقتها يوما بعد آخر . وقد ذاعت طريقة استخدام الرسوم البيانية للتعبير عن هذه الإحصاءات . ويطرد البحث لتحليل هذه الرسوم البيانية ، ولمعرفة كيف تتغير الظواهر تغيرا نسبيا فيما بينها . ويمكننا القول ، على وجه التقريب ، بأن هذه الطريقة تفرض نفسها . وهذا هو تطبيق طريقة التغير النسى .

---

(١) الخاصة بحركات السكان .

وهى الطريقة الوحيدة التى تمكننا استخدامها فى الوقت الحاضر بصفة عامة فى البحث عن القوانين التى يخضع لها عدد كبير من مجموعات الظواهر ، دون أن نكون قادرين على فصل كل مجموعة منها لندرسها على حدة .

وفى نهاية الأمر ربما كان يكفينا أن نوجه الانتباه إلى ظاهرة رئيسية لكى نبين كيف تتسلل الطريقة الموضوعية . شيئا فشيئا ، ومن كل جانب ، وذلك دون أن نكون فى حاجة إلى أن نستعرض هنا المجال الشاسع للحقيقة الاجتماعية . فلقد بدا أن علم النفس هو أكثر العلوم تمردا على هذه الطريقة ؛ إذ لما كان هذا العلم علما تأمليا حسب تعريفه - إذا صح هذا التعبير - فقد ظلت تربطه بالميتافيزيقا رابطة قوية - هذا إلى أن تلك الرابطة كانت أمرا تقليديا . ومع هذا نشأ علم النفس التجريبى ، ونما ونمت أجزاؤه على هيئة علم « وضعى » خاص مستقل عن الميتافيزيقا . وقد استطاع هذا العلم أن يحدد لنفسه أساليبه الخاصة فى البحث ؛ بل إن له معامله . وكان من الواجب ألا يذهب هذا المثال سدى بالنسبة إلى العلوم الأخلاقية . ومما لاشك فيه أن هذه العلوم لاتستطيع أن تلجأ ، على غرار علم النفس ، إلى الملاحظة والتجربة الدقيقتين اللتين تستخدم فيهما الآلات العلمية . ولكن إذا كان الأمر بصدد المنهج فليست مجموعة الأدوات والأساليب هى كل شىء ؛ بل هناك عنصر هام ، وهو على وجه الخصوص المسلك الذى يتخذه العالم تجاه الظواهر ، والطريقة التى يحاول اتباعها فى الوقوف على هذه الظواهر وفى بيان الصلات التى توجد بينها . وليس من المستطاع مطلقا أن تستخدم التجربة فى علم الأديان أو علم القانون أو علم العادات الخلقية ، وهذا أمر شديد الوضوح . ولكنا نرى بناء على ملاحظة « لأوجيست كونت »

أن الطبيعة ، ويعنى بها التاريخ ، قد قامت بتجاربها من أجل هذه العلوم. فإن طريقة المقارنة التاريخية تنقلب فى يد عالم الاجتماع أداة علمية قوية ؛ ومن المحتمل أن الناس لم يقدروا بعد الأهمية الكبرى لهذه الطريقة .

وقد زادت سرعة هذه الحركة فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، واجتمعت أسباب عديدة خاصة كانت مواتية لها ، وهذا على فرض أنه يجوز لنا الحديث هنا عن أسباب يؤثر بعضها فى بعض على نحو لانستطيع أن نفرّق معه بين الأسباب والنتائج فى طائفة معينة من الظواهر. ونحن لانفكر فى أن نرسم هنا صورة عامة ، ولو إجمالية ، لمجموعة الشروط التى كانت مواتية لهذه الحركة ، والتى اتجهت إلى الغلبة على المؤثرات المضادة التى سبق أن أشرنا إلى أكثرها أهمية . فبفضل « التضامن» الذى يؤدى إلى تساند جميع الظواهر الاجتماعية فيما بينها ينبغى لنا أن نحسب حسابا للشروط الاقتصادية والسياسية والدينية وغيرها من الشروط التى توجد فيها حضارتنا الراهنة . وإذا لم نعتبر سوى الشروط العقلية (مع أن مجموعة الشروط الأخرى تؤثر فيها تأثيرا واضحا) وجدنا أن ظهور النظريات التطوّرية ونجاحها فى العلوم الطبيعية قد تردد صداهما فى العلوم قريبة الشبه بها ، بل فى أبعد العلوم شبها بها .

وقد كان هذا النجاح عاملا مشجعا على استئناف محاولات التحليل عن طريق الرجوع إلى أصل الظواهر . وقد سبق أن عرف فلاسفة القرن الثامن عشر هذا التحليل وأوصوا به ، لكنهم استخدموه ، هم أنفسهم ، على نحو لايخلو من التسرّع الجرىء ومن الشغف الشديد بالأفكار العامة المجرّدة ، إلى درجة أن الباحثين أقلعوا عن هذا التحليل فيما بعد . وقد كان مثال « داروين » ونجاحه سببا فى استرداد هذه الطريقة لمكانتها

الأولى من التقدير . ومنذ ذلك الحين أصبحت طريقة التحليل « التكوينى » أكثر تؤدة وحذرا ودقة وعداء للفروض الواسعة واحتراما للظواهر . وامتدت شيئا فشيئا حتى العلوم التى تدرس الحقيقة الاجتماعية . وفى الوقت نفسه وجدَت هذه الطريقة فى التاريخ عونا عظيم الأثر وضروريا بمعنى الكلمة ؛ لأن الظواهر الاجتماعية هى . على وجه التحقيق ، تلك الظواهر التى لاتمكن دراسة طريقة تكوينها دون الالتجاء إلى التاريخ . ومن ثم فنموّ هذا العلم الأخير كان مواتيا جدا للعلم « الوضعى » الذى يدرس تلك الظواهر . وهكذا كان نموّ علم التاريخ أظهر سمة فى سحنة القرن التاسع عشر . فمن ناحية نظّم علم التاريخ منهجه تنظيما جيدا ، كما نظم مجهود العلوم المساعدة له إلى درجة أنه كان أقرب ما يكون إلى معرفة الحقائق الماضية ، وأنه انتهى إلى أكبر حدّ ممكن من اليقين الذى تتضمنه هذه الحقائق . ومن ناحية أخرى دخل علم التاريخ دخول الظافر إلى عدد كبير من المناطق التى كانت تُدرس ، فيما مضى ، بطريقة مختلفة كل الاختلاف ، أى بناء على وجهة نظر اعتقادية أو أخلاقية ، أو بالتحليل المجرّد . وهكذا حوّر شيئا فشيئا كلا من علم الأديان وعلم القانون والآداب والفنون والصناعات والنظم ، وفى الجملة أدخل تحويرا تدريجيا على جميع الموضوعات التى كانت تدرسها العلوم الأخلاقية القديمة .

ونحن نرى اليوم على نحو واضح كل الوضوح أن طريقة التحليل التكوينى والتاريخَ يساهمان معا فى نفس الدراسة للحقيقة الاجتماعية . وهكذا يمهد كل منهما لإنشاء علم واحد بعينه . ولكن الناس لم يلحظوا جيدا هذا الأمر دائما . وقد كان هؤلاء الذين قاموا بأكبر نصيب فى إذاعة الطريقة التاريخية ، منذ قرن من الزمان ، يعتقدون عكس ذلك

على وجه الدقة . فكانوا يوصون باستخدام التاريخ كترياق ضد طريقة التحليل التكوينى ذات الطابع الفلسفى المجرّد . وقد كانت تلك هى إحدى الأفكار الرئيسية « لسافينى » [1] ، مثلا ، وقد كان أستاذا وصديقا للأخوين « جريم » و « رانك » [2] . وقد ألحّ جميع الرومانتيكيين مثله فى بيان أنه يستحيل على المرء أن يفسر تطوّرا تاريخيا حقيقيا بطريقة تحليل المعانى العامة . وقد وجه الجميع عنايتهم الكبرى لبيان ماتنطوى عليه اللغة والدين وقومية كل شعب من طابع فردى خاص ، ولبيان أوجـه الخلاف الفاصلة بين جنس وجنس وحضارة وحضارة . وهكذا قابلوا ، فى كل موطن ، بين الرجوع إلى الأصول الحسية الطبيعية فى التاريخ وبين التحليل التكوينى المجرّد فى الفلسفة . ومن الأكيد أنهم لم يجدوا عناء فى الانتصار على أصحاب دائرة المعارف ، وعلى القس « رينال » [3] أو على « ديبوى » [4] . لكنهم لم يلحظوا أنهم ، هم أنفسهم ، كانوا يمهدون السبيل أمام طريقة تحليل « تكوينى » أقوى بكثير من الطريقة الأولى ، وأنهم لن يستطيعوا شيئا تجاه هذه الطريقة الجديدة . ويرجع ذلك ، على وجه الدقة ، إلى أنها لم تعد بفضل جهودهم طريقة مجرّدة وظنية ؛ بل أصبحت طريقة تاريخية ومقارنة .

وكان من الممكن أن يستعير الباحثون من التاريخ حججا واقعية ، وفاصلة فى بعض الأحيان ، ليعارضوا بها ضروب التحليل التى كانت تستخدم فى القرن الثامن عشر ، وهى الضروب التى كانت منطقية وجدلية بصفة خاصة . وهذا هو مافعلته المدرسة التقليدية ، ولم يجانبها فى ذلك النجاح أو الشهرة . لكن ما الذى يمكن أن يُعترض به على تفسير للنصوص المقدسة إذا كان يرينا ، دون هوى ودون فصاحة وعن طريق

(1) Savigny (2) Ranke (3) Raynal (4) Dupuis.

الحيدة العلمية الحافة ، كيف ظهرت إحدى العقائد ، أو أحد الأساليب العملية فى مجتمع معين ، وفى عصر معين كنتيجة لمجموعة من الظروف المحدّدة ، وبخاصة إذا أدت الدراسة المقارنة لبعض المجتمعات الأخرى إلى أمثلة واقعية من هذا القبيل ؟ وحينئذ فكيف للأمور التى توجد فى هذا « الوضع » والتى تندمج فى الحقيقة التاريخية ، أن تحتفظ بطابع علوى خارق للعادة ؟ وكيف يمكن أن تظل موضعا لتقديس يكاد يكون دينيا ؟ إن هؤلاء الذين لجأوا إلى التاريخ لتبرير الأمور التقليدية لم يفطنوا إلى أن هذا التبرير نفسه يفضى إلى القول بنسبية هذه الأمور .

فالتاريخ يحمل معه معنى « التطوّر » [١] إلى كل موطن ينفذ إليه بطريقته . وربما إذا استثنينا [رأى] « هيجل » وحده وجدنا أن هذا التطوّر ليس شيئا عاما مطلقا . فهو يحدث فى منطقة مكانية معينة ، وفى مرحلة زمانية محددة ، وفى ظروف خاصة ، وهو فى جملة الأمر ظاهرة محلية . ولا نستطيع أن ننظر إلى هذا التطوّر نظرة تختلف عن نظرتنا إلى بقية الظواهر الاجتماعية الراهنة والغابرة . وهكذا جرد التاريخ « الميتافيزيقا » من سلطانها بطريقة غير محسوسة . فلم يعد التاريخ يبحث فحسب عن شروط نشأة الأمبراطوريات ونموّها وموتها ، لكنه يبحث أيضا فى الحضارات وفى الفصائل وفى الأكوان . أما فى عالمنا فيبحث فى الديانات والنظم : مثال ذلك أنه يبحث فى مختلف أشكال الملكية والأسرة . ولقد كان القرن التاسع عشر ، الذى بدأ بالتاريخ المقارن للغات والذى انتهى بالتاريخ المقارن للأديان ، يخضع جميع موضوعات « العلوم الأخلاقية » لفكرة النسبية العامة . ومعنى هذا أنه كان يمهد السبل أمام

---

(١) devenir : الصيرورة أو التحول أو التطور .

علم « وضعى » للدراسة الحقيقة الأخلاقية ، وأنه كان يسير دون أن يدرى على آثار القرن الثامن عشر ، فى حين أنه كان ينادى بأنه خصم له .

— ٣ —

تم التغيرات المنهجية ببطء لامفر منه — . أمثلة مستعارة من علم الطبيعة فى القرن الخامس عشر — . الأسباب التى تدعو إلى بطء تحول العلوم الأخلاقية — . صور لمرحلة الانتقال التى مازالت تختلط فيها المناهج القديمة بالمناهج الجديدة — . ضرورة إنشاء طريقة جديدة فى دراسة الظواهر — . الأسباب التى تدعو إلى الأمل فى أن هذا التحول سيدرك غايته .

وإذن لم يكن هناك مفرّ من تحوّل العلوم الأخلاقية . وقد جدّت أسباب لم تعد تبيح للعلوم الأخلاقية أن تحتفظ بالصورة المضطربة غير المحددة التى كانت تروق فى نظر الفلسفة الروحانية . وهذه الأسباب هى الحركة الفكرية العامة — التى لا يسمح لنا الهدف الذى نرمى إليه فى هذا الكتاب بتحليلها — وتقدّم العلوم الطبيعية ، وغلبة الروح والطريقة التاريخيتين بصفة خاصة . ولكننا نعلم أيضا أنه كان من الواجب أن يلقى هذا التحوّل ضروبا عنيفة جدا من المقاومة ، وما زالت هذه المقاومة فى الواقع عنيفة إلى أقصى حدّ . ولن نعجب إذا وجدنا أنه لا يمكن التغلب على هذه المقاومة إلا شيئا فشيئا ، وإلا بما يشبه أن يكون قفزات متتالية ، بدلا من أن يكون تطوّرا متصلا . وإذا نظرنا إلى الأمور فى جملتها أمكننا أن نعدّ هذه الحركة نتيجة — أو بعبارة أدق — امتداداً للحركة التى أدت إلى الاستعاضة بعلم الطبيعة الحديث عن علم الطبيعة لدى « المدرسيين » . وفى هذه الحالة أيضا نجد أن الأمر خاصّ بتغيير

بعيد المدى فى الأساليب العلمية : وفى الطريقة التى يتصوّر بها كل علم موضوع دراسته . وإذن فإنشاء علم الطبيعة الحديث هو السابقة التاريخية بمعنى الكلمة للحركة التى نصفها فى العلوم الأخلاقية . ولا ريب فى أن هذه النشأة كانت مصدرا للدفعة الرئيسية التى تتجدد دائما بسبب النفوذ الهائل الذى يباشره علم الطبيعة الحديث على العقول فى عصرنا الحاضر : وعلى العلماء والجهلة سواء بسواء .

وكان من الضرورى أن تنقضى عدّة قرون حتى يتمّ إنشاء هذا العلم . فكان الناس يتصوّرون الظواهر الطبيعية ، ويفسرونها بطريقة تقليدية ، وبناء على عدد خاص من الآراء العامة التى جاءتهم من « أرسطو » . وقد كانت هذه التقاليد قوية جدا . وقد اكتسبت هذه الآراء العامة حيوية كبرى إلى درجة أن تقدم الرياضة والزيادة المطردة دائما فى عدد الظواهر المعروفة والتجارب لم تستطع جميعها أن تنحى هذه التقاليد والآراء إلا بمشقة بالغة . وكان من الضرورى أن تُبذَل فى هذا الصدد سلسلة من الجهود المتتابعة التى لم يترتب على كل مجهود منها سوى التقدم خطوة قصيرة إلى الأمام . وقد احتفظ « المدرسيون » بفكرة « أرسطو » عن الحركة ، تلك الفكرة التى كانت مرتبطة أشدّ الارتباط بعدة أفكار « ميتافيزيقية » أخرى (ككل من فكرة السبب الغائى ، والصورة ، والمادة ، والقوّة والفعل) . وكان علم الطبيعة لديهم يعتمد على التفرقة الكيفية بين الحركة الطبيعية والحركة القسرية . ولم يكن بدّ من اجتياز عدد كبير من المراحل المتوسطة للانتقال من هذه الفكرة إلى فكرة الحركة على النحو الذى توجد عليه لدى « جاليلى » ، وهى تحفة من تحف التجريد العلمى التى يمكن قياسها والتعبير عنها بالعدد ، والتى يمكن

استخدامها فى معادلات علم الميكانيكا [١] . وكم مدة من الزمن وكم من المراحل التدريجية تطلب الانتقال من « العناصر » التقليدية إلى الأجسام البسيطة فى الكيمياء ! كذلك يحق لتاريخ العلوم الطبيعية الأخرى أن يقرر أن جميع الاستعاضات المماثلة قد تمت ببطء شديد . ولم يكن هناك أشد مشقة وأكثر غضاضة على العقل الإنسانى من الإقلاع عن المعانى الكلية ، أى عن الصور التى تعبر فى نظره عن نظام الطبيعة ، لإنشاء معانى كلية جديدة . وفى الواقع لا يرضخ العقل لهذا الأمر إلا عند ما يستحيل عليه التخلص من واجب هو أشق الواجبات جميعا .

فإذا لم يكن بد من بذل كل هذه الجهود ، ومن تتابع هذه الأجيال من العلماء حتى أمكن القضاء على علم الطبيعة التقليدى قضاء تاما ، أفلا يجب أن نتوقع أن تكون المقاومة أكثر امتدادا وأشد عنفا عند ما يصبح الأمر بصدد الحقيقة الاجتماعية ، وعندما يجب أن يشمل التحول جميع أجزاء « العلوم الأخلاقية » ؟ وهذه المقاومة تتشكل بأشد الصور اختلافا . فتارة تبرهن الفكرة التقليدية فى العلوم الأخلاقية على مشروعيتها بطريقة جدلية ترضيها كل الرضا ، كما تجد فى أقدميتها دليلا جديدا على هذه المشروعية . وتارة (وهو الأعم الأغلب) تستنبط النتائج الوخيمة التى تنتج لا محالة لو أقلع الناس عنها ؛ ذلك لأنها ترى أنه لا يمكن فصلها عن النظام الراهن ، ذلك النظام الذى تعتقد أنها أساس لمبادئه ، أو نقول بعبارة أدق إنها ترى نوعا من التضامن بينه وبينها . وهى تعتقد ، بحسن طوية ، أن مصير هذه النظم [الاجتماعية] يرتبط بمصيرها . ومن هنا

---

(١) انظر تاريخ أصل هذه المراحل المتتابعة لهذا التحول فى كتاب :

K. Lasswitz, Geschichte der Atomistik

تستنبط أن أيّ طريقة أخرى فى تصوّر علم الحقيقة الأخلاقية لايمكن إلا أن تكون فاسدة . ومنافية للأخلاق ، ومضادة لمصلحة المجتمع فى الوقت نفسه . وتُستخدم هذه الوسيلة الدفاعية دائما ضد المناهج « الخطرة » والمذاهب « الفاسدة » . ويلجأ بعضهم طوعا إلى هذه الوسيلة لأنها تبدو فعالة فى أول الأمر ، إذ تثير اهتمام جميع القوى المحافظة — وحتى القوى التى لاتهتمّ عادة بالأمور العقلية — لكى تحمى المذاهب « الجيدة » والمناهج « المشروعة » . ولا يفكر هؤلاء قط فى أنه ليس من الممكن أن توجد مذاهب رديئة فى نظر العلم سوى المذاهب الخاطئة ، ولا توجد مذاهب جيدة فى نظره سوى المذاهب الصحيحة . وإذن فتلك وسيلة يراد بها مدّ أجل المقاومة ، لكنها ليست ، بحال ما ، ضمانا لهذه المقاومة . وكلما تقدم العلم اقتربت الساعة التى لايعود فيها الترابط الاجتماعى سالف الذكر بنفع على المذاهب التى كان يراد الدفاع عنها ، وحان الوقت الذى يبدأ فيه هذا الترابط بزعزعة المعتقدات والنظم التى عقد الناس صلة بينه وبينها .

وفى هذه النقطة أيضا يعد تاريخ الاستعاضة بعلم الطبيعة الحديث عن علم الطبيعة لدى « المدرسيين » سابقة تاريخية لها دلالتها . ألم تكن أكثر الحجج استخداما فى مناهضة هذه الحركة تنحصر فى بيان أن المناهج الجديدة خطر كبير جدا على المصالح الاجتماعية العليا ؟ وقد كان الدين والدولة مهدّدين بسبب جرأة المجددين . وقد أظهرت محاكم التفتيش والمجالس النيابية ، فى بعض القضايا التى ظلت شهيرة حتى الآن ، أنها لاتهمل بحال ما واجبها فى المحافظة على المجتمع : ففى وضح القرن السابع عشر حوكم « جاليلى » ، واضطر « ديكارت » إلى الحياة خارج فرنسا . وفيما بعد نحال الحكم الساخر الذى أصدره « بوالو »

دون أن يصدر برلمان باريس حكما آخر أدعى إلى السخرية . ومع ذلك فقد كان من الضرورى أن ينتهى الناس إلى الاعتراف بأن علم الطبيعة الجديد قد انتصر على علم الطبيعة القديم ، وأن يقرّوا بأن الطبيعة لاتفزع من الفراغ ، وأن الشمس لاتدور حول الأرض . اللهم إلا إذا كانت لديهم الجرأة الكافية حتى يتبعوا إلى النهاية تلك النظرية التى تخضع البحث عن الحقيقة العلمية للمصلحة العليا التى يراد بها المحافظة على المجتمع ، وإلا إذا أرادوا أن يقلدوا أهل الصين الذين يقال إنهم يدرسون علم فلك خاطئ يعلمون أنه كذلك . وإنما يدرسونه لأنه علم الفلك لدى القدماء . ولكنهم لم يعترفوا بهذا الأمر إلا بعد أن انقطعت بهم سبل الرجاء .

وترجع شدة المقاومة التى تكاد تكون غريزية ، وعلى غرار الأفعال المنعكسة ، إلى عدة أسباب بعيدة الغور . وقد يبدو أن الاستعاضة بفكرة فى علم الطبيعة عن فكرة أخرى ليست أمرا عظيم الأهمية . ولكنه من الهام جدا أن تنصرف العقول عن أحد المناهج لكى تألف منهجا آخر . وقد يبدو أن انتصار الطريقة الاستقرائية الموضوعية فى علم « الطبيعة المادية » لاخطر له فى ذاته . لكن من الممكن أن يصير عظيم الخطر بسبب امتداد هذه الطريقة إلى دراسة الحقيقة الاجتماعية . وذلك أمر ممكن ومحتمل الوقوع ويوشك أن يقع . وهذا نذير بنشوب معركة أخرى ستستمرّ عدة قرون ، وستنتهى دون ريب إلى نفس المصير .

ونحن نشهد اليوم هذه المعركة الثانية . ونرى أن أساليب المعركة الأولى تعود إلى الظهور ، ولكن فى صورة أخرى . لقد كان أعداء علم الطبيعة « المدرسى » يحارَبون كما لو كانوا من الملاحدة والكفار ، لأن الكنيسة كانت المدافع الأكبر عن المصالح الاجتماعية فى ذلك العصر . واليوم يُحشَر خصوم الفكرة التقليدية عن العلوم الأخلاقية فى زمرة الثوّار ،

أرادوا أم كرهوا ؛ ذلك لأن الدفاع الراهن للمحافظة على المجتمع يعتمد على الدولة بصفة خاصة . وقد أدت روح التسامح والحرية التى ننعم بها إلى أن يكون هذا الدفاع أقل وحشية منه فيما مضى . لكنه ليس أقل عنفا . ولكى يوضع حدّ لهذا الدفاع فمن الضرورى أن يألف المفكرون التفرقة بين العواطف التى تستحوذ بحقّ على قلوبهم ، وبين الفكرة التى يبدو لهم خطأ أنها تعبر تعبيرا دقيقا عن الحقيقة الاجتماعية . ومع هذا فليس من الممكن إلا أن تكون هذه التفرقة بطيئة . فقد كان يبدو لعلماء القرن الخامس عشر وللفلاسفة ، وللجمهور الذى كان يفكر تبعا لهم ، أنه لو أقلع الناس عن أتباع علم الطبيعة الأرسطوطاليسى لأدى ذلك إلى ضياع كل شىء . ومع ذلك انصرف الناس عن هذا العلم على الرغم من هذه التنبؤات المشئومة ، ولم تسوء حال العالم عن ذى قبل . واليوم يبدو لكثير من علماء الأخلاق والاقتصاد أنه سيُقضى على المجتمع بالفناء ، لو نظر الناس منذ الآن فصاعدا إلى الأسرة والملكية ، وما شابه ذلك من النظم الاجتماعية ، على أنها جزء من الطبيعة الاجتماعية ، بدلا من أن تقوم على أساس فكرة سابقة (ومعنى هذا فى التحليل الأخير بدلا من أن تقوم على أساس فكرة دينية تزعم أنها فكرة عقلية) . ولما كانت هذه المخاوف القوية لاتخلو من طابع الإخلاص فلن تختفى إلا شيئا فشيئا . ولن تتمّ هذه التفرقة الضرورية إلا بشرط أن ينمو العلم الجديد ، وأن يفرض نفسه لاببراهينه فحسب ؛ بل بتطبيقاته العملية أيضا . وفى هذه الحال سيعلم المرء إذا ما كان للمصلحة الاجتماعية الحقيقية — أى المصلحة العامة — أن تخشى من هذا العلم شيئا .

ومهما يكن من أمر فإن أشد الصعوبات التى يعسر التغلب عليها لاتأتى من المقاومة التى تقابل بها الأفكار والمناهج الجديدة . وإذا كانت

هذه المقاومة تؤجل انتصار تلك الأفكار والمناهج فلن تعدم هذه الأخيرة أن تجد فى ذلك شيئا من الفائدة ؛ لأن الخصوم الأذكياء وغير المتسامحين لايغفرون لأصحاب هـذه الأفكار والمناهج أن يجهلوا نقاط الضعف فيها ، وهم يوجبون عليهم ألا يقنعوا بأمور تقريبية . وهكذا فهم مجبرون على أن يشعروا شعورا واضحا بحقيقة هذه الأفكار والمناهج ، وأن يحدّدوا طبيعتها تحديدا دقيقا ،وأن يستنبطوا المبادئ التى تقوم على أساسها . وهناك عدوّ أشد خطرا من ذلك ، وهو العدوّ الذى تحمله هذه الأفكار والمناهج فى ثناياها دائما ، وأعنى به رواسب الأفكار والمناهج القديمة التى تبقى فى الأفكار والمناهج الجديدة ، وهى الرواسب التى لايفطن إليها هؤلاء الذين يعضدون الأفكار والمناهج الأخيرة،ولا أولئك الذين يرفضونها . ولما كان الانتقال من إحدى الحالتين إلى الأخرى يتمّ ببطء فإن المجددين يظلون مشبعين تماما فى أثناء مرحلة الانتقال بالأفكار التى يحاربونها . ومهما كان من جرأة وعمق العقول الأولى التى تتحرّر من آراء تقليدية ترجع إلى عدة قرون فإنها لاتتحرّر منها أبدا إلا تحرّرا ناقصا جدا . مثال ذلك أن « بيكون » كان خصما صريحا لعلم الطبيعة الأرسطوطاليسى وكان يشير بطريقة استقرائية مضادة لطريقة الاستنتاج القياسية التى كان يتبعها المدرسيون . أضف إلى هذا أنه كان معاصرا « لجاليلى » ولـ « جلبرت » . ومع هذا فقد استمرّ يظن أن موضوع العلم هو الكشف عن الصور [Formes] ، ويعنى بهذا (حسبما نستطيع فهمه من ثنايا تعبيراته الجزلة الغامضة) شيئا هجينا وسطا بين القوانين التى يبحث عنها علم الطبيعة الحديث وبين «الصور الجوهرية» [Formes substantielles] التى كان يبحث عنها علم الطبيعة

الأرسطوطاليسي [1] . كذلك أراد « ديكارت » أن يدع الفلسفة « المدرسية » جانبا . ويبدو جيدا أنه أخذ فى تنفيذ ما عقد عزمه عليه . ومع هذا فإن « تأملاته » [2] تحتفظ ، فى بعض المواطن ، بعدد كبير من آثار مصطلحات « المدرسيين » ونظرياتهم . وأخيرا حدّد « أوجيست كونت » فكرة علم الاجتماع « الوضعى » . ولكن علم الاجتماع لديه يشبه فلسفة التاريخ فى صفاته الجوهرية .

ويعجّ تاريخ الفلسفة والعلوم بأمثلة من هذا القبيل . وتدلّ هذه الأمثلة إلى حدّ البداهة على أنّ التغيرات التى تطرأ على المنهج لاتتمّ إلا شيئا فشيئا ، ولو كانت الظروف الخارجية أشدّ مايكون مواتاة لها . ومن ثم فالصعوبة الرئيسية التى تقوم عقبة فى سبيل إنشاء علم خاصّ بالحقيقة الاجتماعية تنجم عن بعض العادات العقلية المتأصلة . فإن بعض هؤلاء الذين يتشيعون لهذا العلم الجديد يحملون إليه عددا كبيرا من العادات القديمة ، فيستمرّون فى دراسة « العلوم الأخلاقية » التقليدية تحت عنوان أكثر جدة ، ونعنى به علم الاجتماع ! أضف إلى ذلك أن هؤلاء الذين يحذرون هذا الخطر لاينجحون دائما فى الخلاص منه . ولن يستطيعوا أن يتجنبوا النكسات إلا بشرط أن يظلوا دائما على حذر من الميل الطبيعى الذى يدفعهم إلى العودة إلى العادات القديمة ، ومن اللغة التى تظلّ مشبعة إلى حدّ كبير بهذه العادات . وينبغى لهم ، لو استطاعوا ، أن يتحفظوا دائما فى استخدام المعانى الكلية العامة التى

---

(١) ارجع فى هذه المسألة بالتفصيل إلى كتابنا « المنطق الحديث ومناهج البحث » — الطبعة الثانية-من ص ١٨ إلى ص ٢١ ، ومن ص ١١٧ إلى ص ١١٨ ، ومن ص ١٥١ إلى ص ١٥٣ « المترجم » .

(٢) Méditations . قام الدكتور عثمان أمين بترجمة هذا الكتاب .

تبلورت فيها تجارب الأجيال السابقة ، والتى تجذب نحوها التجارب الجديدة على نحو لا تمكن مقاومته ؛ لأن العقل يكتسب ، مباشرة وعلى هذا النحو ، أكبر قدر من النظام ، أى أكبر قدر ممكن من الوضوح العقلى الظاهرى بأقل قدر ممكن من العناء والمجهود .

وإذا كان الأمر بصدد الحقيقة الخلقية فإن قوة العادات العقلية تزداد أيضا بسبب الاحترام الذى نشعر به إزاء هذه الحقيقة . ونحن نرى اليوم أن الطبيعة المادية لاتحتوى قط على مواد شريفة أو خسيسة . لكن الناس لم يفكروا على هذا النحو دائما . فعالم وظائف الأعضاء يهتم بدراسة البول اهتمامه بدراسة الدم . ومن الناحية العلمية يغض الباحث النظر عن كل عاطفة جمالية وعن كل عاطفة دينية وخلقية . فليس هناك أى اعتبار خارجى يتدخل فى ملاحظة الظواهر ، ولا فى البحث عن القوانين . لكن عندما يكون الأمر بصدد الحقيقة الخلقية فإنا لانزال نحتفظ بعادات مختلفة كل الاختلاف . فإنا لاندرك الأشياء ، أو الغالبية الكبرى منها فى الأقل ، دون أن نصدر عليها فى الوقت نفسه حكما يحدد قيمتها ، ويقترن بعواطف لانود إلا أن نشعر بها . وهذا النحو الذى نتبعه فى إرجاع الظواهر إلى آرائنا الأخلاقية يلحق بالمعرفة العلمية ضررا كبيرا ؛ لأنه لايحدد مرتبة هذه الظواهر تبعا لما يوجد بينها من علاقات موضوعية وحقيقية ، بل تبعا لبعض الأفكار العامة التى يمكن النظر إلى أصلها ، بحسب الحقيقة ، نظرتنا إلى أصل يقوم على التعسف . ومن الأكيد أن تصنيف هذه الظواهر وتقسيمها ؛ بل تحليلها أيضا ، سيصبح مختلفا كل الاختلاف لو حاولنا القيام بذلك تبعا لوجهة نظر علمية محضة . زد على ذلك أن نفس تركيب هذه الظواهر سيكون على نحو مخالف . وبالاختصار

ستبدو الحقيقة الاجتماعية باعتبارها موضوعا للعلم فى مظهر مختلف كل الاختلاف عن المظهر الذى تبدو عليه فى نظر العامة من الناس . وعلى العموم فالأشياء التى ندركها تصبح مادة العلم ، ولكن بشرط ألا تظل على الحالة التى كنا ندركها عليها أولا . فيجب إعداد هذه المواد الغفل إعدادا سابقا . ولا بد من عملية تفرقة [بين عناصرها] حتى تنفصم العلاقات التى قررتها الحاجات العملية . فى أكثر الأحيان ، أو بعض السمات الحسية البارزة أحيانا . فقبل « لاڤوازيه » كانت الظاهرة الرئيسية فى عملية الاحتراق هى القول بوجود قوة الاحتراق . وربما كان ذلك بسبب أن اللهب كان يفرض نفسه على الملاحظين باعتبار أنه العامل الرئيسى فى هذا العملية . ومع هذا كان اللهب لايفعل سوى أن يحجب عن تفكيرهم الظاهرة الكيميائية الحقيقية ، وهى اتحاد الأكسوجين بجسم آخر .

ومن المحتمل ، فى الأقل ، أن العلاقات الحقيقية بين الظواهر الاجتماعية مازالت أكثر خفاء عن أعيننا بسبب حدة العواطف التى تثيرها لدينا ، وبسبب العادة التى تدعونا إلى ترتيبها تبعا لآراء عامة ترجع إلى أصل عملى . وهذا هو السبب فى خطأ من يعتقد أن تكديس المعرفة للظواهر ، التى يزداد عددها بالتدريج ، سيؤدى ضرورة إلى ضمان انتصار الفكرة الموضوعية الخاصة بالحقيقة الاجتماعية ، وإلى تقدم العلم الجديد الذى يدرس هذه الحقيقة . وإذا تعلق المرء بأهداب هذا الأمل افترض أن الإدراك المبدئى للظواهر وارتباطها الذى تبدو عليه ، بادئ ذى بدء ، سيسمحان مباشرة بإعدادها إعدادا علميا . لكن ليس لهذا الفرض مايبرره . وحقيقة ليست الظواهر هى التى تعوز علماء الاجتماع إلى هذا الحد . ففى عدد كبير من الحالات يعرف هؤلاء العلماء عددا كبيرا منها

إلى درجة تكفى فى محاولة تحديد القوانين . إن الشىء الذى مازال ينقصهم ، فى كثير من الأحيان ، هو إدراك هذه الظواهر بطريقة علمية : أى أنهم لايعلمون كيف يمكن الاستعاضة عن الأفكار العامة التقليدية بأفكار عامة جديدة أكثر ملاءمة لبحوثهم ، وأن يكشفوا عن نظام ارتباط الظواهر الذى قد يؤدى إلى إظهار القوانين . ولقد رأينا أن إعداد هذه المادة العلمية كان ضروريا كل الضرورة فى مثال « الطبيعة المادية » . ولم تتقدم العلوم الطبيعية تقدما سريعا باهرا إلا بعد أن تقدّم هذا العمل التمهيدى تقدما كافيا ، ذلك التقدم الذى تتطلب عدة قرون . ولا ريب فى أن الأمر سيكون كذلك فيما يتعلق بعلم « الطبيعة الاجتماعية » . و ستستخدم مرحلة طويلة من الزمن فى إعادة تنظيم أجزاء مادة هذا العلم . وسيؤدى هذا التنظيم الجديد دائما إلى فصل العناصر التى نربط بينها ، وسيربط بين العناصر التى نفصل بينها . وهنا يلعب خيال العالم دورا رئيسيا . فكل جرأة جلّ له بشرط أن تؤدى إلى ثمرة ، أى بشرط أن تكون فروضه قائمة على أساس [سليم] .

وهكذا ، فالدراسة الإجمالية للسوابق التاريخية تبين فى آن واحد : — ١ — كيف وجب أن تظهر إلى الوجود الفكرة القائلة بوجود علم موضوعى خاص بالحقيقة الاجتماعية ، وذلك بعد أن نما العلم الموضوعى الذى يدرس الحقيقة الطبيعية . — ٢ — ولماذا لايمكن قبول هذه الفكرة إلا ببطء . ولا يصطدم هذا العلم فقط بالصعوبات التى لقيها أخوه الأكبر بل سيلقى صعوبات أخرى خاصة به . فإلى أىّ حدّ ، وبعد أىّ زمن ، سيتغلب هذا العلم على تلك الصعوبات ؟ لايستطيع أحد اليوم أن يجازف بجواب على هذه الأسئلة — لقد سخر تاريخ العلوم ، كما سخرت أنواع التاريخ الأخرى ، من المتنبئين . ومع هذا فإذا جازفنا هنا باستخدام

التفكير القائم على المقارنة وجدنا أن السوابق التاريخية مشجعة . فليتأمل المرء الفكرة التى كونها لأنفسهم أكثر الناس ثقافة فى أوربا ، فى أثناء القرن الخامس عشر ، عن الطبيعة المادية . وإذا نحن وازنا بين هذه الفكرة وبين تلك التى نكونها لأنفسنا ، بسبب عدة أجيال من العلماء ، وأخيرا إذا حسبنا حسابا للمسافة التى قطعها هؤلاء ؛ بل للصعوبات الهائلة التى كانت تعترض سبيلهم منذ الخطوات الأولى ـ وجدنا أنفسنا مضطرين ، على نحو لا تمكن مقاومته ، إلى الإيمان مع « ديكارت » وفلاسفة القرن الثامن عشر ، ومع « أوجيست كونت » ، بأن المجهود العلمى سينتهى إلى الانتصار فى مجتمعنا . ويحق لنا أن نأمل أن العلوم سوف تفضى إلى فكرة موضوعية عن « الطبيعة الخلقية » . وسيكون الفارق بين هذه الفكرة وبين فكرتنا الراهنة مثيلا بالفارق بين علم الطبيعة الحديث وبين علم الطبيعة فى نظر « ألبرت الأكبر » والقديس « توماس الأكوينى » [1] . ولكن إذا كانت هذه الموازنة نفسها دقيقة فسترشدنا إلى أى مدى تعد الرغبة فى تخيل ماذا ستكون عليه هذه الفكرة أمرا عبثا .

---

(١) من كبار مفكرى القرن الثالث عشر الميلادى . وقد تأثرا بالتفكير الإسلامى وأخذا عنه الشىء الكثير ، وبخاصة « توماس الأكوينى » الذى يكاد يدين بجميع آرائه للفيلسوف القرطبى أبى الوليد بن رشد . « المترجم » .

الفصل السابع

الأخلاق الطبيعية

— ١ —

لا ينحصر البحث العلمى فى « تأسيس » الأخلاق ؛ بل فى تحليل الحقيقة الخلقية التى توجد بالفعل — . وأولى خطوات هذا البحث هى الاعتراف بأننا ، وإن كنا نألف هذه الحقيقة ، فإننا نجهلها على الرغم من ذلك .

كانت الأخلاق تنقسم فيما مضى إلى أخلاق نظرية وأخلاق عملية . ولكن توجد فكرة أكثر مطابقة للتقسيمات العلمية تميل إلى الاستعاضة من جهة بعلم الحقيقة الاجتماعية ، أو بمجموعة العلوم التى تتخذ هذه الحقيقة موضوعا لها ، [عن الأخلاق النظرية] وإلى الاستعاضة من جهة أخرى [عن الأخلاق العملية] بالفن العقلى الذى يقوم على أساس ذلك العلم . ولم تكد تبدأ هذه الاستعاضة إلا منذ عهد قريب . وليس من المستطاع أن تتقدم إلا ببطء . وقد ينقضى زمن طويل قبل أن يخمد تقدّم ذلك العلم الجديد أنفاس المقاومة ؛ بل من المتوقع على العكس أن يؤدى ذلك التقدم إلى ازدياد عنف هذه المقاومة . ونحن لانجهل أيضا أن أهم الصعوبات التى ستستمر ، دون ريب ، ردحا طويلا من الزمن هى تلك الصعوبات التى نحمل جرثومتها نحن أنفسنا ، إذا صحّ هذا التعبير . فهناك عادات عاطفية متأصلة ، وهناك ألف صلة وصلة مازالت تربطنا ، على نحو غير محسوس ، بماض نعتقد أنه قد غبر . وتدعونا هذه العادات والصلات ، إن طوعا وإن كرها ، إلى صبّ

نبيذنا الجديد فى الأوعية القديمة ، وإلى وضع أفكارنا الجديدة داخل الحدود العتيقة . وتكاد توجد شروط عضوية تفرض نفسها على تطوّر الآراء والمناهج . وليس ثمة أىّ مجهود فكرى يمكن أن ينقذنا من هذه الشروط . ومع هذا فإنا نعلم أيضا أنه عند ما تكون لدينا فكرة واضحة عن مثل هذا التطوّر فذلك يرجع إلى أنه كاد ينتهى . أو أن نهايته ليست بعيدة فى الأقل . ولكى نساعد على التعجيل بانقضاء مرحلة الانتقال ، ولكى نجعلها أقل مشقة وأقل عنفا فإنه من الجائز لنا ؛ بل من المجدى فى الوقت نفسه ، أن نتخيل سلفا أقرب النتائج التى يؤدى إليها المسلك العقلى الجديد عند ما يتضح اتجاهه ويسلم الناس به على وجه الإجماع . ومن الممكن أن نتجنب ، بهذه النظرة السابقة لتلك النتائج ، بعض الحلول الوسط التى لا يمكن تنفيذها ، وأن نتلافى ، تبعا لذلك ، بعض ضروب الصراع التى تحدد مراحل هذا الانتقال .

ففى المقام الأول لن يدور بخلد الفلاسفة فكرة « تأسيس » الأخلاق . فلقد كان هذا الزعم المفرط فى الغلوّ فكرة وهمية دائما ، وإن كان جديرا بالاحترام من ناحية أخرى ؛ لأنه كان ينجم عن الحاجة إلى وضع أسس عقلية للناحية العملية . فليست حاجة الأخلاق إلى « أسس » بأكثر من حاجة الطبيعة بالمعنى المادى لهذا اللفظ إلى مثل هذه الأسس . فكل منهما توجد وجودا حقيقيا ، وتفرض كل منهما نفسها على الفرد ، ولا تسمح له بأن يشك فى موضوعيتها .

وهذا أمر شديد الوضوح فيما يمس الطبيعة المادية . ولكن هل لنا أن نشك فى وضوح ذلك الأمر أيضا فيما يمس « الطبيعة » الاجتماعية ؟ إن هناك حقيقة اجتماعية تفرض نفسها على الفرد العادى الذى يعيش فى أىّ مجتمع كان ، كمجتمعنا مثلا . وقد كانت هذه الحقيقة موجودة

قبله ، وستستمرّ فى البقاء بعده ، وهو لايعلم أصلها ولا تركيبها . ومن الواجب عليه أن يطابق بين سلوكه وبين ما تقضى به الإلزامات والنواهى والعادات الخلقية والقوانين ، وحتى الاصطلاحات وما يتفق عليه من عرف [فى المجتمع الذى يعيش فيه] وإلا عرّض نفسه لأنواع الجزاءات التى قد تكون خارجية أو منبعثة من ذات الضمير ، والتى يختلف حظها من حيث التحديد أو الشيوع ، ولكنها على كل حال تؤكد وجودها على نحو لاسبيل إلى إنكاره ، وذلك عن طريق النتائج التى تترتب عليها وعن طريق الإرهاب الذى تبعثه فى النفوس . وللفلاسفة أن يتصوّروا ، ماشاءوا ، نوعا من « الميتافيزيقا » الأخلاقية كما يتصوّرون نوعا من « الميتافيزيقا » الخاصة بالطبيعة . لكن كما أنه لايوجد اليوم أحد من الميتافيزيقيين يخلط بين تفكيره النظرى وبين الإنتاج العلمى بمعنى الكلمة : ذلك الإنتاج الذى يقف عند حدّ الظواهر الموجودة بالفعل وقوانينها ليدرسها دراسة وئيدة مصحوبة بنوع من التواضع المجيد ؛ كذلك يجب على علم « ما وراء الأخلاق » [1] ، لو كتب له البقاء ، أن يتميز منذ الآن فصاعدا عن العلم ، أو بالأحرى من مجموعة العلوم المعقدة التى ترمى إلى دراسة الحقيقة الاجتماعية دراسة علمية صحيحة . وليست هذه الحقيقة بأكثر حاجة من الحقيقة المادية إلى « الإنشاء » ، ولا إلى « التأسيس » . فليس للمرء إلا أن يلاحظها ويحللها ويرجعها إلى بعض القوانين ، وشأنها فى ذلك شأن الحقيقة الأخرى .

وهذه المماثلة بين « الطبيعة الاجتماعية » وبين « الطبيعة المادية » تفضى بدورها إلى نتائج أخرى . وقد تدعو هذه النتائج إلى الدهشة فى أول الأمر . ولكن متى سلم المرء بالمبدأ الذى تعتمد عليه كان من

---

(1) Métamorale

العسير عليه أن يرفضها . مثال ذلك : فى العلوم المادية والطبيعية ، أن العلماء قد ألفوا أن يعترفوا بجهلهم قبل البدء فى البحث ، وذلك بسبب مزاولتهم للطريقة التجريبية منذ زمن طويل . فإذا كشف الباحث عن جسم من الأجسام تساءل فقال : ماخواصه الطبيعية والكيميائية ؟ وما أثره فى العلاج الخ ؟ ومن الممكن أن نضع فروضا بصدد هذا الموضوع ؛ بل من الضرورى أن نضع هذه الفروض : لكى نتخذها نقطة بدء للتجارب . لكن لايشك قطّ أحد فى أن التحقق من صدق الفروض أمر ضرورى ، وأن التجارب وحدها هى التى تقرّر المصير النهائى لهذه الفروض . وكم كذّب الواقع أقرب الفروض احتمالا للصدق !

كذلك لنا أن نتساءل فيما يمس الحقيقة الاجتماعية فنقول : هل أشربت نفوسنا نفس الإقتناع فيما يتعلق بالحقيقة الاجتماعية ؛ بحيث أصبح من البديهى أن نعترف بجهلنا لتلك الحقيقة ، قبل أن نبدأ فى دراستها دراسة علمية ؟ كلا بكل تأكيد . — فأىّ سبب يفسر اختلاف هذا المسلك حيال حقيقة لاتبدو معرفتنا لها أكثر مطابقة لفطرتنا فى هذه الحالة الثانية منها فى الحالة الأولى ؟ ليس هناك أى سبب موضوعى . فيجب أن نبحث فى أنفسنا عن السبب الرئيسى فى هذا الاختلاف . فما أبعد أن تكون معرفتنا بالحقيقة الاجتماعية متقدمة كمعرفتنا بالعالم الطبيعى ! وهناك قانون تخضع له معرفتنا فى نموّها ، وهو القانون الذى ينصّ على أنه كلما كان الجزء الذى يجهله أحد العلوم « الوضعية » من الظواهر عظيما كان الشعور بهذا الجهل أقلّ وضوحا . ونقول ، دون أن نخشى الإغراب فى التفكير ، بأنه يجب أن يكون العلم قد وجد منذ زمن طويل بما فيه الكفاية ، وأن يكون قد انتهى إلى نتائج لامجال لإنكارها ، وأن يكون

الناس قد سلموا به على وجه الإجماع تقريبا حتى يمكن أن نتصوّر موضوعه كما لو كان أمرا نكاد نجهله جهلا تاما ، ويجب أن يصبح مادة لبحوث منهجية طويلة وئيدة . فحتى ذلك الحين كان الجهل يجهل نفسه ؛ إذ كانت التصوّرات السابقة للمرحلة العلمية ، والفروضُ والمذاهب [الفلسفية] تحتلّ مكان العلم الذى لم يوجد بعد . وكثيرا مايجد الخيال والتفكير فى هذه التصوّرات والفروض والمذاهب مايشبعهما على حد سواء . فكل شىء « يمكن تفسيره » ببعض المبادئ العامة المجرّدة ، دون أن تكون هناك صعوبة يستحيل التغلب عليها . ولقد ظلّ الأمر هكذا مدة طويلة من الزمن فيما يمس الحقيقة الطبيعية . ونحن نقترب من اللحظة التى سيتبدل فيها هذا الأمر فيما يتعلق بالحقيقة الاجتماعية .

ومع هذا لم يجمع الناس بعد على التسليم بهذا الاعتراف ، أو بعبارة أدقّ لم يسلموا بتقرير جهلهم ، ذلك التقرير الذى لايمكن فصله عن المسلك العلمى . فبعضهم يتردد فى الاعتراف بأننا نجهل الحقيقة الخلقية ، قبل أن نطبق عليها البحث العلمى . ونحن نعلم أن هذه المقاومة ترجع ، بصفة خاصة ، إلى اضطراب الأفكار الشائعة التى تمس الجانب النظرى والجانب العلمى فى الأخلاق . ولقد كان الفلاسفة سببا مساعدا على هذا الاضطراب وداعيا إلى بقائه حتى الآن . فقد زعموا ، بحسن طوية ، أنهم ينشئون علم الأخلاق ، وأنهم يدرسون الأخلاق العملية فى الوقت نفسه ؛ واعتقدوا أنهم يقيمون تعاليمهم على أساس علمهم . لكنهم وقعوا هنا فى وهم عام أدى إليه المعنى المزدوج الذى تدل عليه كلمة « معرفة » . ومما لاريب فيه حقا أن كل فردى عادى بالغ ينتمى إلى مجتمع متحضر ، إن قليلا أو كثيرا ، « يعرف » ما الذى يجب عليه أن يفعل ، وما الذى

يجب ألا يفعل ، و « يعلم » ماذا توجبه عليه الأخلاق ، وماذا تنهاه عنه . وتلك نتيجة ضرورية وطبيعية لمختلف أشكال التربية التى يتلقاها ، وللضغط الاجتماعى الذى يؤثر فيه على نحو مطرد . لكن ليس ثمة صلة بين هذه « المعرفة » للضمير الخلقى — تلك المعرفة التى لاتدين بشىء للتفكير — وبين العلم . فإذا « علم » كل امرئ فى مجتمعنا ماذا يجب عليه أن يفعل من الناحية الخُلقية فذلك بالمعنى الذى يقال فيه إن كل فرنسى مفروض فيه أنه يعرف القانون ، على حدّ تشبيه تستعيره من « داروين » الذى يقول : إن كلب الحراسة يعرف أنه يجب عليه أن يحرس .

فالمعرفة التى نحن بصددها — سواء سميتها غريزة ، أم تدريبا ، أم تربية ، أم امتثالا للعادات الاجتماعية ، أو ماشئت من الأسماء — لاتتصل إلا بالناحية العملية وحدها ، وهى أبعد ما تكون عما نسميه علما أو معرفة نظرية . فعالم الاجتماع الذى يبين كيف نشأ القانون . وما الظروف التى وضعه المشرّع فيها ، وما المعتقدات والأفكار والعواطف التى أملته ، وهل وضع احتراما لبعض العادات السابقة أم محاكاة لها — ونقول بالاختصار : إن هذا العالم الذى يبحث عن التطوّر التاريخى للقانون والمكان الذى يشغله بين مجموعة التشريعات هو الذى يعلم حقيقة هذا القانون . أما الفرنسى العادى فلا يعلمها . وكذا الأمر فيما يتعلق بالأخلاق. فكل إنسان مفروض فيه أنه يعرف ما تأمر به الأخلاق . وعند ما يأتى أحدهم عملا تعدّه ضمائر الآخرين ، وضميره هو نفسه ، جريرة أو فعلا يستوجب اللوم فإنه لايحتج قط بجهله . ولكن إذا اعتبرنا أن أوامر الضمير ونواهيه موضوعا للعلم فلن نستطيع تفسير هذه الأوامر والنواهى إلا بعد دراسة تمهيدية طويلة ، كما هى الحال فى القوانين المدنية . وإذا كنا لانشعر بهذا الجهل فإن ذلك لاينفى حقيقته . وإنا لنجد مشقة فى التسليم

بهذا الجهل ؛ لأننا لانشعر به . ولكى نقنع أنفسنا بوجود هذا الجهل فمن الواجب ألا يظلّ هذا الجهل مطبقا . ويجب أن يقرّر العلم بالتدريج أننا إذا كنا نعتبر أن ضربا من السلوك إجبارى ، وأن ضربا آخر إجرامى فكثيرا مايرجع السبب فى ذلك إلى بعض المعتقدات التى فقدناها ، والتى كدنا لانذكر شيئا عنها ؛ والتى تستمر فى البقاء ، على هيئة تقاليد قاهرة وعواطف اجتماعية قوية . وفى هذه الحال نستطيع أن نفهم أن أوامر الضمير التى تبدو لنا شديدة الوضوح ، باعتبار أنها أوامر . ليست بهذا الوضوح ألبتة من جهة أنها ظواهر اجتماعية .

وهنا تظهر أيضا دلالة المقارنة بين الدين والأخلاق . فالأستراليون [البدائيون] يعرفون على نحو جدير بالإعجاب طقوس دينهم المعقد كل التعقيد ، كما يعرفون احتفالاته وشعائره . ومما يدعو إلى السخرية أن نقول إن لديهم علما [نظريا] بهذا الدين . لكن علماء الاجتماع ينشئون هذا العلم الذى يستحيل على الاستراليين تصوّره . وبالمثل يعلم الصينيون ماتقتضيه منهم عبادة الأسلاف فى كل مناسبة خاصة من مناسبات الحياة . وهم يعلمون ذلك حتى فى أدقّ التفاصيل . ومع هذا فليس لديهم علم [نظرى] خاص بهذه العبادة . فهذا العلم ينقصهم ، وقدزوّدنا به عالم أوربى [1] . وما يصدق على الضمير الدينى ليس أقل صدقا على الضمير الخُلقى . فهناك فارق بين أن يعرف المرء الأوامر من الوجهة العملية وبين أن يعلمها علما نظريا . ولكن سيقول بعضهم : إن الفلاسفة يبرّرون الأوامر التى يقرّرها الضمير بصفة تلقائية . وهم يبرّرونها بالرجوع الى المبدأ العقلى للأوامر الخلقية ، وهذا هو على وجه الدقة « تأسيس »

---

(١) Granet : « جرانيه » صاحب كتاب الحضارة الصينية :
La civilisation chinoise :

الأخلاق ـ إن ذلك حق . ولكنهم يؤسسون الأخلاق على نفس النحو الذى أسسوا عليه الديانة الطبيعية [١] : أى عند ما حاولوا استخدام طريقة القياس العقلية لتبرير العقائد التى لاتعتمد أصولها على العقل إلا اعتمادا ضئيلا . إن علم الأديان يرينا اليوم من أين جاءت فكرة الفلسفات الكهنوتية والروحية عن « الله » و « النفس » : كذلك سيبين لنا علم العادات الخلقية عما قريب أصل ما يطلق عليه الفلاسفة اسم « العقل العملى » . فى كلتا الحالتين يظل « التبرير » المزعوم تبريرا جدليا محضا . ومع هذا فلذلك التبرير أهمية كبرى : لأن هذا المجهود الذى يراد به وضع أسس عقلية للأخلاق يدل على أن التفكير أخذ ينصب عليها ، وأنها على أهبة لأن تكون موضوعا للتنظيم ، وأن تصير مادة للدراسة علمية غير مغرضة عند ما تسمح الظروف بذلك .

— ٢ —

إن أخلاق مجتمع معين فى عصر معين تخضع لمجموعة ظروف هذا المجتمع من ناحية الاستقرار [ستاتيك — Statique] ، ومن ناحية التطور [ديناميك Dynamique] ... المبادئ الغائية التى تتضمنها الآراء السائدة عن التضامن الاجتماعى — نقد الفكرة الفلسفية عن « الأخلاق الطبيعية » — كل أنواع الأخلاق الموجودة أخلاق طبيعية — المقارنة بين الأخلاق الطبيعية و الديانة الطبيعية — المذهب الأخلاقى القائل بأن الإنسان مركز الكون آخر صورة للمذهب الطبيعى والعقلى القائل بأن الإنسان مركز الكون .

من بين النتائج التى تفضى إليها هذه الفكرة الجديدة توجد نتيجة تبدو لنا مؤلمة جدا ، وهى مؤلمة على وجه الخصوص لبعض الأسباب العاطفية . وهذه النتيجة هى أننا نجد أنفسنا مضطرين إلى النظر إلى نفس

---

(١) الديانة الطبيعية هى مذهب الألوهية لدى فلاسفة القرن الثامن عشر من أمثال ڤولتير . وينحصر فى الاعتراف بوجود الله وإنكار الوحى « المترجم » .

الأخلاق (أي إلى نفس مجموعة الإلزامات والأوامر والنواهي) من ناحيتين تختلف كل منهما عن الأخرى تمام الاختلاف ، أي تبعا لنظرتنا إليها نظرة داخلية أو خارجية ، أو تبعا لأننا نشعر بأننا نخضع لأوامرها أو ننظر إلى هذه الأوامر نظرتنا إلى بعض الظواهر الاجتماعية التي يدرسها العلم .

فعلى الاعتبار الأول لاتوضع جودة هذه المجموعة من الأوامر موضع المناقشة . فهي تحدّد لنا مثالا أعلى للخير والقداسة والعدل والحبّ ، وهو المثال الأعلى الذي نعلم كل العلم أننا لن نستطيع الوصول إليه . ولذا فإن معظم الناس يمتثلون القوانين الأخلاقية كما لو كانت أوامر الإله نفسه [1] أو يعتقدون أنهم لايستطيعون أن يكيفوا سلوكهم بها ، دون الالتجاء إلى الرحمة الإلهية . وبالاختصار تثير فكرة الناس عن المثال الأخلاقي الأعلى عواطف تقديس وعبادة على نحو نجد معه أن كل محاولة ممكنة للنقد تُستبعد سلفا . فالضمير الخلقي يعتمد على أوامره الخاصة اعتماده على حقيقة مطلقة [2] .

أما من وجهة النظر الخارجية ، أو من جهة نظر العلم ، فلا تبدو مجموعة الأوامر الأخلاقية بمثل هذه الخصائص . فنحن لانصدر حكمنا عليها ، دون دراسة ، بأنها أفضل الأوامر الممكنة ، ولا نقضي بأنها مقدسة أو إلهية . ونحن نعدها مرتبطة ارتباطا شديدا ، في الواقع ،

---

(١) وجه المغالطة هنا بين . ذلك أن « بريل » يكاد يعتقد أن أخلاق كل أمة تختلف تمام الاختلاف عن أخلاق غيرها . وينسى أن هناك أسسا أخلاقية مشتركة ، وبخاصة بين الديانات الموحى بها .

(٢) يحاول « بريل » الفصل بين الدين والأخلاق بطريقة قائمة على التعسف ؛ وينسى أن الديانات تضع مثلا أخلاقية عليا لجميع أفراد البشر على اختلاف مللهم ونحلهم ، وأن كل تقدم اجتماعي قد يدنيهم أو يبعدهم عن هذا المثل . « المترجم » .

بمجموعات الظواهر الاجتماعية التى توجد معها فى نفس الوقت .
فالعواطف والعادات الخلقية لمجتمع معين ترتبط ضرورة فى نظر العالم
بالمعتقدات الدينية ، والحالتين الاقتصادية والسياسية ، والتقدم العلمى
والشروط المناخية والجغرافية . ومن ثم فهى ترتبط أيضا بماضى هذا
المجتمع . ولما كانت هذه العواطف والعادات قد تطورت حتى الوقت
الحاضر ، تبعا لتطور هذه الظواهر الأخرى . فقد كتب عليها أن
تتطور فى المستقبل أيضا [1] . وقد أمكن التحقق دائما من صدق هذه
النظرية العامة التى تنجم مباشرة عن الفكرة العلمية باستخدام طريقة
المقارنة . وينطبق هذا الأمر على أخلاقنا الخاصة ، كما ينطبق على
أخلاق جميع الشعوب الأخرى .

فأخلاقنا (وهى فى ذلك شبيهة بأى أخلاق أخرى) لم تعد تبدو لنا
على هيئة فكرة مثالية للسلوك العملى التام وللجودة الخلقية . وسنعترف
بأنها تعد ، على وجه التحقيق ، غاية ماتكون جودة أو رداءة فى لحظة
معينة . وسنهتدى هنا إلى إحدى الحالات التى يطبق فيها « مبدأ شروط
الوجود » [2] الذى تستعيض به المعرفة الوضعية فى كل مكان عن وجهة
النظر الغائية « الميتافيزيقية » . فكما أن كل فصيلة حيوانية تعيش مادامت
قادرة على الحياة ، ومادامت تقاوم مجموعة الظروف التى تهدد بقاءها ،
ولو تسرب الضعف والتدهور العضوى إلى أعضائها بصورة واضحة ،
وحتى عند ما يبدو لنا أن تكيفها بالغاية التى يجب أن تهدف إليها أصبح
تكيفا ناقصا ؛ كذلك كل مجتمع قادر على الحياة يستمر فى البقاء ما لم

---

(١) إن الذى يتطور هو الأخلاق العملية التى تقترب أو تبتعد من المثل العليا . أما هذه
المثل فثابتة . « المترجم » .

(٢) يريد به مبدأ الحتمية . وقد أخذ هذا المصطلح عن « أوجيست كونت » « المترجم » .

يبتلعه أو يقضى عليه مجتمع آخر أشدّ قوّة منه . وهو يستمرّ فى البقاء محتفظا بأخلاقه الخاصة التى تترتب على شروط وجوده ، وهى على وجه الدقة تلك الأخلاق التى توجد على النحو الذى تقتضيه هذه الشروط. فما هذه الشروط وما نتائجها فى حالة معينة ؟ ذلك مالانستطيع التكهن به سلفا عند ما نعتمد على مبادئ الاقتصاد فى المجهود ، وبذل أدنى مجهود ومبدأ الغائية، وهلم جرّا . لكن يجب علينا أن نبحث عن هذا الأمر فى دراسة الظواهر .

إن انتشار عدد كبير من الفصائل الحيوانية والنباتية رهن بوجود كمية هائلة من ملايين البذور التى تكاد تفنى جميعها ؛ فى حين أن عددا قليلا منها يتطوّر ، ويصل إلى مرحلة النضوج . وهذه عملية تبذير مفزعة ، وكان ينبغى لها أن تخدش شعورنا الذى يألف وجود مطابقة معقولة بين الوسائل والغايات ، لولا أننا نسلك مسلك الإعجاب الوهمى حيال ماتعرضه علينا الطبيعة . وبالمثل تحتفظ المجتمعات الإنسانية ببقائها . وهذا أمر طبيعى . ولكن ربما أمكن تحقيق النظام الاجتماعى الذى يكتب له البقاء فى هذه المجتمعات (وتعد الأخلاق أحد العوامل الجوهرية فى هذا النظام) باحتقار مماثل لما نطلق عليه اسم مبدأ الاقتصاد فى المجهود ، أو مبدأ الغائية . وربما كان هناك أيضا تبذير هائل فى المجتمعات . وربما كان هناك تبديد لامبرّر له (أو الأمر كذلك بالنسبة إلى تفكيرنا فى الأقل) لضروب من العناء والبؤس والآلام المادية والخلقية ، ومن التضحية التى تتجدد بتجدد الأجيال . والتى تكابدها الغالبية الكبرى من الأفراد حتى ينتظم سير الحياة الاجتماعية فى جملته . [ونقول] على أقل تقدير ، وحتى يقوم دليل على خلاف ذلك : إنه ليس ثمة شىء يسمح لنا بالتفكير فى أن الأمر ليس على هذا النحو . ذلك بأننا متى تصوّرنا أن

الحقيقة الاجتماعية جزء من الطبيعة وجب علينا أن نتصوّر أنها تخضع للقوانين العامة لهذه الطبيعة ، وأنها تخضع ، قبل كل شىء ، لمبدأ شروط الوجود . لكن هذا المبدأ لايتضمن ، بحال ما ، فكرة « الأحسن » التى كان يستخدمها « سقراط » والقدماء فى فهم الطبيعة . فعلى العكس من ذلك ، يدل هذا المبدأ على أن جميع الكائنات ومجموعات الكائنات التى تطابق مجموعةَ شروط وجودها الداخلية والخارجية تستمرّ فى البقاء مادام هذا التطابق مستمرا ، ومهما عظمت فى أعيننا أوجه النقص فيها . ولا تشذّ المجتمعات الإنسانية عن هذه القاعدة ، كما لاتشذّ عنها ، بصفة خاصة ، المعتقدات والعواطف والأوامر الأخلاقية التى تسيطر على كل مجتمع من هذه المجتمعات .

ويترتب على ذلك أنه يجب على فكرة الأخلاق الطبيعية أن تفسح مكانها لفكرة تقول بأن جميع أنواع الأخلاق الموجودة أخلاق طبيعية . فهى طبيعية كلها على حد سواء مهما يكن من شأن الدرجة التى تحتلّها كل منها فى التصنيف الذى نقرّره لها . فأخلاق المجتمعات الأسترالية طبيعية تماما كأخلاق أهل الصين ، والأخلاق الصينية طبيعية مثل الأخلاق فى كل من أوربا والأمريكتين . وكل نوع من هذه الأخلاق هو على وجه الدقة النوع الذى كان يمكن أن يوجد ، بناء على مجموعة الشروط الموجودة بالفعل . وقد اعتدنا أن نفهم « الأخلاق الطبيعية » بمعنى آخر . فهذا التعبير يدل ، فى نظرنا ، على أن كل ضمير إنسانى يتلقى — لهذا السبب وحده وهو أنه ضمير إنسانى — نورا علويا يكشف له عن التفرقة بين الخير والشرّ . ولما كنا على استعداد للتسليم أنّ هذا النور قد يخبو بألف شكل وشكل ، وأنه ينطفئ تماما عند الشعوب المتوحشة المنحطة أو الفاسدة فى نظرنا ، فلسنا أقل اقتناعا من ذلك بأنه يكفى أنه

ترفع ما يحجبه حتى يبدأ فى اللمعان من جديد . (هذا إلى أن الحقائق الواقعية تجبرنا على التسليم بذلك) . وفى الجملة نعتقد أن الإنسان أخلاقى بطبعه ، كما أنه عاقل بطبيعته . وهذا الاعتقاد أساس للمذاهب الفلسفية التى تدرس « العقل العملى » . ولكنه يعتمد ، هو نفسه ، على أساس الخلط بين بعض المعانى . فالإنسان أخلاقى بطبعه ، دون ريب ، إذا فهمنا من هذا التعبير أن الإنسان يعيش فى مجتمع دائما ، وأنه توجد عادات خلقية وتقاليد تفرض نفسها وإلزامات وأمور محرّمة [تابو — Tabou] فى كل مجتمع . لكننا لانفعل سوى أن نلاحظ ظاهرة يمكن التحقق من وجودها فى جميع الأزمان والأمكنة . وليس معنى هذا ، بحال ما ، أن الأخلاق طبيعية فى الإنسان إذا فهمنا من هذه الصيغة أن ضميره يحتوى على نوع من الإلهام الذى يشعره شعورا واضحا ، إن قليلا أو كثيرا ، بوجود نظام أخلاقى ، وذلك بسبب نوع من الامتياز الذى يتصف به ، على اعتبار أنه كائن عاقل أو مسئول .

وهذه الفكرة عن « الأخلاق الطبيعية » قريبة الشبه جدا بفكرة « الحق الطبيعى » . وربما كانت أهمّ الأسباب التى تجعلنا أشدّ عنفا ضد التسليم بأن الأخلاق قد وجدت وحددت واستمرّت فى البقاء ، كما هى الحال فى النظم الاجتماعية واللغات ، بفضل بعض القوانين الاجتماعية « الطبيعية » المحضة (بنفس المعنى الذى تدل عليه هذه الكلمة فى العلوم الطبيعية) ؛ وضد التسليم بضرورة دراسة الأخلاق على هذا الأساس . وإذا أردنا أن نهتدى إلى أعمق الأسباب التى كانت سببا فى هذه المقاومة فما علينا إلا أن نشبه « الأخلاق الطبيعية » المزعومة « بالديانة الطبيعية » التى ترتبطها بها صلات قوية جدا . فكم من عقول ممتازة خصبة التفكير طاب لها أن تفرق ، منذ القرن الثامن عشر ، بين

الدين وبين الديانات . فكانت تقابل بين الديانات المختلفة ، بما تحتوى عليه من عقائد مختلفة غريبة ومفزعة ؛ وما تنطوى عليه من أساطير وعبادات ، وبين الديانة الطبيعية التى نشأت فى النفس الإنسانية بصفة تلقائية . ومن ثم فهذه الديانة الأخيرة معقولة خيرة لاتعقيد فيها بقدر ما كانت الديانات الأخرى شديدة التعقيد ؛ وهى منطقية بقدر ما كانت الأخرى سخيفة ؛ ومسالمة بقدر ما كانت الأخرى سفاكة للدماء ؛ ومتسامحة بقدر ما كانت الأخرى متعصبة ؛ ويظهر فيها طابع الوحدة بقدر ما كان يظهر فى الأخرى طابع الانقسام [1] . ولقد كان « ڤولتير » يؤمن حقا بهذه الديانة الطبيعية . ففى رأيه تمتاز هذه عن جميع الديانات الأخرى بأنها ترجع إلى أبعد العصور عهدا : أما تلك الديانات التاريخية فليست إلا صورة مشوهة كتب عليها أن تختفى متى بلغت الإنسانية سن الرشد ، ولم تعد تستمع إلا لصوت العقل وحده .

وقد أثرت هذه الفكرة فى كثير من العقول تأثير السحر . ولا نجد مشقة فى معرفة السبب فى ذلك . ذلك لأنها كانت تتيح لهؤلاء المفكرين أن يخرجوا ، دون ندم ، على الديانات الواقعية التى أصبحوا لا يؤمنون بها ، وأن يحتفظوا ، على الرغم من ذلك ، بعاطفة دينية قوية جدا ، وهى تلك العاطفة التى كانت تمدها الديانة الطبيعية بغذاء يكفيها . لقد كانت هذه الديانة تفسر اختلاف الديانات الواقعية بظروف تاريخية خاصة ، وتفسر وحدتها هى باستعداد إنسانى جوهرى (حتى لا نقول بنوع من الوحى) .

---

(١) ربما كان « بريل » يجهل أن الإسلام يصف نفسه بأنه فطرة الله التى فطر الناس عليها . ونرى من جانبنا أن الأوصاف التى ذكرها هى التى يرى كل مسلم أنها تتمثل فى دينه على أكمل وجه . « المترجم » .

فلماذا لايجرؤ مثل هذا التفسير الساحر ان يخرج إلى حيز الوجود مرّة أخرى ؟ ذلك لأنه لايفسر شيئا فى الحقيقة ، ولأن الديانة الطبيعية المزعومة لم تكن قط على الصورة التى تخيلها أنصارها . فبدلا من أن تعبر هذه الديانة عن العناصر الجوهرية المشتركة بين جميع الديانات الإنسانية كانت إحدى النتائج الخاصة التى أدى إليها التفكير الفلسفى (أى التفكير العقلى) ، ولم توجد إلا فى جزء صغير من الإنسانية ، وفى عصر أقل مايكون تدينا . وفى الواقع لم تكن هذه الديانة الطبيعية إلا صورة مختصرة باهتة ومجرّدة من مذهب التوحيد الأوربى فى القرون السابقة ، وقد بدا على هيئة مذهب عقلى يعترف بوجود الله . إن كل تقدّم تحققه الدراسة العلمية الصحيحة لديانات الشعوب المنحطة يبين بوضوح مدى الاختلاف بين الواقع وبين الفرض القائل بأن الديانة الطبيعية كانت عامة فى جميع أنحاء العالم . ولا ريب فى أن هذه الدراسة لاتناقض الرأى القائل بأننا نلاحظ فى كل المجتمعات الغابرة والحاضرة ظواهر ينطبق عليها اسم الظواهر الدينية . ولكن من الأكيد ، على خلاف ما كان يعتقد فلاسفة القرن الثامن عشر ، أننا لانعثر ، بين هذه الظواهر المطردة كلها ، على الإيمان بوجود « خالق حكيم للكون » ، كما لانعثر على فكرة العناية الإلهية أو على فكرة إله يثيب ويعاقب [1] . فإذا كان من الممكن استخلاص العناصر الدائمة فى الديانات الإنسانية فلن نصل إلى ذلك مطلقا بطريقة تحليل المعانى تحليلا لايعتمد على الدراسة العلمية ؛ بل سنصل

(١) تفقد الآن هذه الحجج الجدلية كل طابع منطقى وعلمى مزعوم ؛ لأن بعض علماء الاجتماع من المحدثين يرون أن ديانة التوحيد كانت الديانة البدائية . هذا إلى أنه قد ثبت فساد نظرية الديانة التوتمية على النحو الذى كان يفهمها عليه « دوركايم » رئيس المدرسة الفرنسية ، وهى تلك النظرية التى تأثر بها ليفى بريل . ارجع فى هذه المسألة إلى مقدمة كتاب مبادئ علم الاجتماع الدينى لروجيه باستيد — ترجمة محمود قاسم سنة ١٩٥١ .

إليه باستخدام الدراسة الاستقرائية التى توجه انتباهها إلى ما كانت عليه هذه الديانات لدى أشد المجتمعات اختلافا ، وهى تلك المجتمعات التى نستطيع معرفتها إلى حدّ كاف .

وليست هذه الملاحظات أقلّ انطباقا على « الأخلاق الطبيعية » . هذا إلى أن وجه الشبه بين هذه الأخلاق وبين « الديانة الطبيعية » قوىّ جدا إلى درجة أن مذهب الألوهية ، فى القرن الثامن عشر ، كان ينطوى عليهما جميعا ، دون تفرقة بينهما على وجه التقريب . فهؤلاء الذين تعلقوا بأهداب الفكرة القائلة بوجود ديانة طبيعية تنبع فى عقل الإنسان وقلبه كانوا لايفعلون كذلك بناء على دراسة علمية جعلتهم يقرّرون أن العقائد التى تضمها هـذه الديانة فى نظرهم كانت عامة ؛ بل ذهبوا إلى رأيهم هذا لأنهم كانوا لايستطيعون أن يتصوّروا أن الطبيعة الإنسانية مجرّدة عن هذه العقائد . ولا نرى اليوم فى هذه الفكرة إلا تعبيرا عن الحاجة الدينية الخاصة لدى هؤلاء المفكرين . كذلك ما كان لهؤلاء الذين ظلوا أوفياء للفكرة القائلة بوجود « أخلاق طبيعية » أن يتعلقوا بهذه الفكرة لأنهم شاهدوا ، حقيقة ، أن الناس يفرّقون فى كل مكان بين العدل والظلم ، ويعلمون فى كل موطن مبادئ هذه الأخلاق ؛ بل لأنهم لايستطيعون أن يتصوّروا الطبيعة الإنسانية مجرّدة مما يعدّ فى نظرهم أهم صفة جوهرية فيها [1] . ولكننا نجد هنا أيضا تعبيرا عن حماسهم لعقيدتهم الخلقية . أما من الوجهة العلمية فمن العبث كل العبث أن نقابل بين الأخلاق الطبيعية وبين أنواع الأخلاق ، أو بين الديانة [الطبيعية]

---

(١) لوحظ أن القبائل الهمجية الموحدة هى أطهر القبائل خلقا وأبعدها عن ضروب السحر . ارجع إلى كتاب مبادئ علم الاجتماع الدينى . « المترجم » .

وبين مختلف الديانات . وقد تثير هذه التفرقة نوعا من الاهتمام باعتبار أنها دليل على مجهود تبذله بعض الضمائر للتجرّر مما تحتوى عليه أخلاقها وعقائدها من عناصر عرضية . ولكنها لاتوقفنا ألبتة على شيء جديد . وليس من الممكن أن تعفينا هذه التفرقة من اتخاذ دراسة الظواهر وحدها سبيلا إلى البحث عن العناصر الدائمة فى العادات الخلقية التى توجد فى شتى أجزاء الإنسانية فى الوقت الحاضر ، أو فى الزمن الغابر .

وكما أن فكرة الديانة الطبيعية التى قابل فلاسفة القرن الثامن عشر بينها وبين فكرة الديانة الموحى بها ليست فى الواقع ، وعلى الرغم من تلك المقابلة ، إلا هذه الفكرة الأخيرة نفسها وقد تشكلت بصورة مختلفة بعض الشيء ، أى بصورة وحى طبيعى — إذا جرؤنا على استخدام هذا التعبير — ؛ كذلك تظل فكرة « الأخلاق الطبيعية » ، وإن تشكلت بصورة فلسفية ، فكرة دينية فى جوهرها . « فالطبيعة » التى تنير أمام الإنسان طريق التفرقة بين الخير والشرّ ، والتى تجعله كائنا خلقيا من بين جميع الكائنات الأخرى مازالت نوعا « من العناية الإلهية » ، ولكنها عناية اكتسبت طابعا مدنيا هى الأخرى . ويمكن التعرّف على هذا الفرض القائم على التفاؤل لدى « هيوم » ولدى الفلاسفة الفرنسيين أنفسهم . وهو يتسق ، على حدّ سواء ، أتمّ اتساق مع مذهبهم التجريبى ومع المذهب العقلى لدى « ليبنتز » ؛ لأن هذا الفرض نفسه يرجع ، بحسب أصله ، إلى غريزة لم يأخذ أى فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة منها حذره ، وهى الغريزة التى تحفز الإنسان إلى تصوّر نفسه كما لو كان مركز الكون الأخلاقى ، وهى أشدّ تأصلا فى النفس ، وأعنف مقاومة من شبيهتها التى تصوّر الإنسان على أنه المركز الطبيعى للكون ، وذلك

على الرغم من أن هذين المذهبين متشابهان أصلا وجوهرا . وتلك هى الحاجة الفطرية التى تدعو إلى تنظيم ظواهر العالم الخلقى وقوانينه حول الضمير الإنسانى الذى يعدّ مركزا لها ، والتى تدعو إلى تفسير هذه الظواهر والقوانين تبعا لهذا الضمير . ويطيب للإنسان أن يسلس قياده لهذه الحاجة على نحو أشدّ مايكون يسرا إلى درجة أنه لايشكّ فى استسلامه لها ؛ بل لايشكّ فى وجود هذه الحاجة .

ونحن نعلم كم من جهود وجب بذلها حتى أمكن إقناع الإنسان بأنه لايوجد فى مركز العالم الطبيعى ! وقد كان من الضرورى أن تنتصر الفكرة الفلكية التى قال بها « قوپرنيق » و « كپلر » و « جاليلى » على مقاومة أشد ماتكون عنفا ، حتى تفرض نفسها على العقول . وقد وجدنا أن النظريات القديمة المبجلة ، والعقائد الدينية والعادات العقلية والعاطفية المتأصلة فى النفوس قد تحالفت ضد هذا العدوّ المشترك ، ومع ذلك فقد انتهى هذا العدو بالغلبة عليها . لكن هذه الثورة العقلية الكبرى ، التى يرجع تاريخها إلى ثلاثة قرون تقريبا لم تؤدّ حتى الآن ، وبخاصة من وجهة النظر الخلقية ، إلى النتائج البعيدة العميقة التى كان يحقّ للمرء أن يتوقعها منها . ومن الأكيد أنها جعلت تقدم الميكانيكا السماوية أمرا ممكنا ، ومن ثم ساهمت ، على نحو غير مباشر ، فى تقدم العلوم الطبيعية الأخرى . ولا ريب فى أنها أثرت أيضا فى ظهور نظريات التطوّر ، تلك النظريات التى وجّهت ، هى الأخرى ، ضربة فى الصميم إلى المذهب القائل بأن الإنسان مركز الكون . ومع ذلك فما زال هذا المذهب باقيا على الدوام . فديانات وأخلاق أكثر الشعوب تقدما فى الناحية العقلية تسلم بهذا المبدأ ، ويبدو أنها لم تفقد شيئا كثيرا من سلطانها .

وإذا كانت فكرة « نيوتن » عن العالم السماوى تبعد كل البعد عن فكرة « بطليموس » ، وإذا كانت فكرة « داروين » عن أصل الأنواع قد حلت محل فكرة « كوڤييه » فكيف لم يؤثر ذلك حتى الآن تأثيرا فعالا يذيب العقائد التى تنتمى إلى مجموعة من الآراء مختلفة كل الاختلاف [عن هذه الآراء العلمية] ؟ ذلك بأن الكشوف العلمية الحديثة لاتفضى إلى انهيار المذهب القائل بأن الإنسان مركز للكون إلا من الوجهة الطبيعية ، أو من الوجهة المكانية بعبارة أدق . فسواء أكان الإنسان يشغل مركز الكون أم يرى نفسه منعزلا على سطح ذرة من الهباء فى الفضاء اللانهائى ، فسرعان ماتخفّ حدّة الخلاف بين هاتين الفكرتين ، ذلك الخلاف الذى كان يبدو فى أول الأمر خلافا جوهريا . ويرجع هذا الأمر بصفة خاصة إلى تأثير نوعين من التفكير :

أولا : إن خيالنا وحده هو الذى يضطرب ويدهش عند ما يتصوّر فضاء لايستطيع مطلقا أن يحيط به جملة . أما فى نظر العقل فلا يبدو الفضاء إلا على هيئة علاقات سرعان ماتصير مألوفة لديه بسبب تصوّره للأشياء اللانهائية من مختلف الأنواع . فما من عدد يعتبر كبيرا أو صغيرا فى ذاته ؛ بل هو كذلك فقط بالنسبة إلى وحدة نحدّدها بطريق التعسف .

ثانيا : ولكن إذا ضلّ بنا الطريق فى بقعة منعزلة من الكون فإنا نعلم أننا قد ضل بنا الطريق ، ونقيس المسافة بيننا وبين الشمس والمسافة بين شمسنا وبين عدد كبير من الشموس الأخرى . ومن ثم فإذا كان هذا الأمر يخدش كبرياءنا فإن معرفتنا له ستعيد إلينا كبرياءنا . فلا أهمية للمكان المادى الذى نحتله فى العالم إذا انتظم هذا العالم دائما حول عقلنا .

وتؤدى مثل هذه الاعتبارات إلى الغض من شأن النتائج التى يمكن استنباطها من نظريات التطور.

وهكذا استطاع المذهب القائل بأن الإنسان مركز الكون أن يستمر فى البقاء. وفى الواقع قدر له البقاء عند ما جعل العقل الإنسانى مركزا للعالم، بدلا من القول بأن الأرض هى هذا المركز. ومعنى ذلك أن هذا المذهب قد عدل على نحو أصبح معه مذهبا روحانيا. وهذا هو السبب فى ازدياد أهمية الفكرة القائلة بوجود نظام أخلاقى بحيث يكون ضمير الإنسان — وهو الكائن الوحيد المزود بالعقل والحرية — مركزا لهذا النظام وسببا فى وجوده. فيبدو هذا الضمير شيئا فشيئا: كما لو كان مركزا ترجع إليه شتى الظواهر الطبيعية والظواهر الخلقية بصفة خاصة، وكما لو كان كافيا فى تفسير هذه الظواهر جميعها. وحينئذ نجد فى النهاية نفس المسلك العقلى دائما، ونفس الفكرة القائلة بأن الإنسان مركز الكون، وهى فكرة غائية ودينية. (وهذان المصطلحان شديدا التجاور إلى درجة أن الإنسان ينتقل على نحو غير ملموس من أحدهما إلى الآخر). وهذه الفكرة تجعل الحقائق الخارجية معقولة، عند ما نتخيل أنها خلقت ونظمت من أجل الإنسان. وقد وجب، دون ريب، أن يقلع المرء عن هذا التفسير للطبيعة المادية تحت ضغط العلم «الوضعى» الذى أظهر فساد هذا التفسير. وعلى هذا فقد بقى الإنسان مركزا خلقيا للكون.

وإذن فما زال الصراع ضد هذا المذهب القائل بأن الإنسان مركز الكون بعيدا عن بلوغ غايته، وما زالت المواقع المنيعة التى يحتفظ بها بمنأى عن الهجوم. ويمكن القول على نحو ما بأنه لم يفقد حتى الآن سوى الأسوار الخارجية، وأنه يحتفظ بحصن لن يكون الاستيلاء عليه بالأمر

اليسير . ومع هذا فقد بدأت تحاصره العلوم الاجتماعية التى شرعت تدرس الحقيقة الاجتماعية بنفس الطريقة التى تُدرس بها الطبيعة المادية . فالعلوم الاجتماعية تحلل أنواع الأخلاق الموجودة بالفعل تحليل العلوم الطبيعية للأجسام ، بدلا من أن تجعل الضمير الخلقى ، الذى يشبه أن يكون نوعا من الوحى الطبيعى ، نقطة بدء لدراستها . لكن هذه المهمة أكثر تعقيدا ووعورة من مهمة « جاليلى » و « قوپرنيق » . وسيلقى العلماء مقاومة أشدّ ماتكون إصرارا على الدفاع [1]

وحقيقة إن الإقلاع عن المذهب الأخلاقى القائل بأن الأخلاق الإنسانية مركز الكون مغناه الإقلاع نهائيا عن المبادئ الغائية والدينية ، والتسليم بأن لعلم الأشياء الأخلاقية أو الاجتماعية نفس الحقّ المشترك بين علوم الطبيعة ، ولن يكون لمجموعة الظواهر الأخلاقية التى توجد فى مجتمع معين هذا الطابع الفريد بين جميع مجموعات الظواهر (التشريعية والسياسية والاقتصادية والدينية والعقلية الخ) التى تحدث فى آن واحد فى هذا المجتمع . وسينظر الناس إلى مجموعة الظواهر الأخلاقية على اعتبار أنها ترتبط بتلك الظواهر الأخرى ، كما أن هذه الظواهر الأخيرة ترتبط بها . وستكون « طبيعية » بنفس المعنى الذى تعدّ به الظواهر الأخرى طبيعية أيضا . أما من الوجهة الدينية فيستطيع الضمير الخلقى أن يبدو لنفسه دائما كما لو كان « مشرّعا عاما فى عالم الغايات » و كما لو كان « عضوا فى المدينة السماوية » و « أحد رعايا مملكة الإله » . ولكن ما أبعد العلم الذى يتخذ وجهة نظر مخالفة عن إرجاع الحقيقة الاجتماعية فى جملتها

(١) لقد سبق « كونت » إلى الزهو بنفسه عندما قال إن الثورة التى حققها فى دراسة الأمور الاجتماعية أعظم من الثورة التى حققها نيوتن فى علم الفلك ! ! وقد عاد « كونت » من هذه الآمال العريضة باعتراف « ليڤى بريل » . لكن هذا الأخير سيكون أكثر طموحا من أستاذه . أنظر فلسفة « أوجيست كونت » الترجمة العربية ص ٢٢٨ — ٢٢٩ . « المترجم »

إلى الضمير ، كما لو كان هذا الأخير مركزا لها ؛ بل سيفسر كلّ ضمير خلقى بمجموعة الحقيقة الاجتماعية التى يعدّ هذا الضمير جزءا منها ، والذى يعدّ فى الوقت نفسه تعبيرا عنها ومترتبا عليها .

— ٣ —

يجب ، من الآن فصاعدا ، أن تستخدم طريقة المقارنة فى دراسة الأخلاق الماضية والحاضرة — . استحالة إرجاع الأخلاق إلى ضميرنا الخاص باعتبار أنه نموذج لها .

إن النتائج التى تترتب على استخدام هذه الطريقة العلمية لاتغير طابع التفكير الأخلاقى النظرى فحسب ؛ بل تغير مكان محور ثقله ومركزه أيضا . فالشىء الذى كان يستخدم مبدأ للتفسير ، ونعنى به الضمير الخلقى ، يصبح ، على عكس ذلك ، موضوعا للبحث العلمى . فبدلا من أن يتجه التفكير النظرى إلى الإنسان باعتبار أنه كائن أخلاقى بطبيعته ، سيتجه إلى هذه المسألة وهى : كيف نشأت مجموعة الأوامر والإلزامات والنواهى التى تتكوّن منها أخلاق مجتمع معين ، وكيف تتوقف فى نشأتها على مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى . وإذن فليس لنا بعد الآن أن نؤكد وجود أصل أو مصدر أخلاقى مشترك بين جميع أنواع الأخلاق الحاضرة أو الماضية ، فيما وراء أوجه الخلاف الحقيقية بينها . أو فى الأقل يبقى علينا أن نبحث عن العناصر الدائمة فى جميع أنواع الأخلاق الإنسانية إذا ذهبنا إلى افتراض وجود هذا الأصل المشترك . ويحقّ لنا أن نضع هذا الفرض بشرط أن نتحقق من صدقه بالظواهر . ولا نستطيع تحديد تلك العناصر سلفا ، ولا نستطيع بصفة خاصة أن نعتمد على هذا التحديد السابق ، لكى ننظر إلى نوع معين من الأخلاق كما لو كان نموذجا خاطئا أو صورة مشوّهة — سواء قلّ أم كثر

تشويهها - من الأخلاق الفطرية . ولو سلكنا هذا المسلك لعدنا إلى فكرة « الأخلاق الطبيعية » التى وجب علينا أن ننكر عليها طابع العلم ، والتى عرفنا فيها تعبيرا عن المذهب « الميتافيزيقى » أو الدينى القائل بأن الإنسان مركز الكون .

وقد بدت لنا مشروعية استخدام هذا الفرض بسبب استخدامه فى العلوم الاجتماعية الأخرى . فعلوم مقارنة الأديان ، والفنون ، والقانون واللغات ، والنظم بصفة عامة تميل إلى بيان أن ظاهرة النمو فى المجتمعات - التى تطور كل منها على حدة فيما يبدو — كثيرا ماتنطوى على أوجه شبه تثير الدهشة . وأحيانا كانت أوجه الشبه هذه واضحة جدا حتى فى أدق تفاصيلها . وقد كانت مطردة أشد اطراد فى المراحل التى تتابعت على نمط واحد ، إلى درجة أننا لانستطيع النظر إليها كما لو كانت وليدة الصدفة . وإذن يبدو من الطبيعى أن نسلم بأن النظم تتطور فى مختلف المجتمعات ، طبقا لنفس القوانين النفسية والاجتماعية . وينحصر الفرض الذى نحن بصدد الحديث عنه فى التسليم بذلك الأمر . ولكن يجب أن ننظر إلى هذا الفرض على أنه وسيلة للبحث ، لا على أنه قانون يفسر الظواهر .

فبدلا من أن نكون لأنفسنا فكرة سابقة عن إنسان نفرض أنه الإنسان البدائى ، وبدلا من أن نستخدم طريقة استقرائية تسلك مسلك القهقرى ، وتخبط خبط عشواء لكى نحدد بها الوظائف الحسية والعقلية والأخلاقية لدى هذا البدائى المزعوم ، يجب علينا ، من باب أولى ، أن ننظر إلى هذه الفكرة نظرتنا إلى فكرة عامة قد تكون مفيدة فى بعض الأحيان ، دون ريب ، ولكنها فكرة عامة جوفاء . وليس من الممكن أن نملأ فراغها إلا بتحليل مختلف طرق النمو الاجتماعى التى تحققت بالفعل

وإلا بالمقارنة بينها ؛ وسنستطيع ، بفضل هذا التحليل وتلك المقارنة ، أن نفرّق بين العناصر المشتركة وبين ما ليس كذلك . فمثلا سرعان مايقتنع العالم ، عن طريق الدراسة المقارنة للديانات ، ولديانات الشعوب غير المتحضرة بصفة خاصة ، أنه لايستطيع الاكتفاء بأية ملاحظة نفسية مرهفة ، أو بأية دقة جدلية يمكن تخيلها ، لكى يعيد تركيب الحالة العقلية التى تدل هذه الديانات دلالة قاطعة على وجودها . وقد كان لهؤلاء الناس الذين آمنوا — أو مازالوا يؤمنون — بهذه الأساطير والذين نظموا هذه العبادات ، وأقاموا هذه الطقوس ، أساليبُهم الخاصة فى تصوّر الأشياء ، وفى التأليف بين تصوّراتهم ، وفى تخيل الكائنات وتصنيفها ، وفى استنباط النتائج . وكانوا يشعرون بانفعالات اجتماعية تختلف عن انفعالاتنا أشدّ اختلاف إلى درجة أننا نجد مشقة قصوى فى تخيل هذه الانفعالات ، ولو بذلنا فى ذلك أقصى مجهود نستطيعه من المرونة العقلية . فهذه الانفعالات تحتوى على نوع من المنطق والرموز ، وهى تعبر عن حياة عقلية بأسرها ، وهى تلك الحياة التى لانستطيع الكشف عن أسرارها بمجرّد قياسها بحياتنا . فيجب علينا أن نبذل مجهودا شاقا لحلّ رموزها ، بأن نتحرّر ما استطعنا من عاداتنا العقلية الخاصة ، أو نقول بالأحرى: إننا إذا نظرنا إلى المشكلة فى جملتها أمكننا أن نحدّد صيغتها على هذا النحو :

إذا سلمنا فرضا أن طريقة نموّ المجتمعات تخضع لنفس القوانين فى كل مكان [فالمشكلة تنحصر] فى العثور على المراحل المتوسطة التى وجب أن تمرّ بها ديانات المجتمعات الأكثر حضارة ، ونظمُها وفنونها ، حتى انتهت إلى حالتها الراهنة .

وإذن يجب علينا فى الحالة الخاصة بالأخلاق ألا نستخدم ضميرنا

الحالى لفهم ، أو لتوضيح ما عسى أن يكون عليه الضمير فى المجتمعات البدائية ؛ بل لا نستطيع أن نفرض سلفا أن هذه المجتمعات عرفت حالة تعادل ضميرنا الأخلاقى الفردى الذى يستطيع أن يؤكد استقلاله وحريته فى التصرّف : إما بأن يعارض القواعد التى يسلم بها الناس عامة ، وإما بأن يطابق بينها وبين سلوكه ، بناء على قرار يعتمد على التفكير . وفى هذه الحال أيضا يتعين على العالم أن يتبع منهجا يسير فى طريق مضاد على وجه الدقة . فيجب عليه أن يحاول تحديد الأوامر والنواهى التى يؤخذ بها أعضاء مجتمع من هذا القبيل ، وأن يعرف فى أىّ مظهر تبدو ضروب الإلزام والحظر ، وما الجزاءات التى تترتب عليها ، سواء أكانت على هيئة تكفير أو عقاب أو ندم ، [وأن يحدّد] بصفة خاصة ما المعتقدات وما التصوّرات التى ترتبط بها هذه الإلزامات والنواهى . ويجب ألا يطبق على هذا الماضى البعيد مبدأ التمييز والفصل التام بين الأمور الدينية والتشريعية والخُلقية المحضة ؛ إذ أن هذا الفصل لا يرجع بطبيعة الحال إلى عهد بعيد. ومن البديهى أن تلك التفرقة الواضحة حديثة العهد . وأخيرا إذا أراد أن يثير المشكلة العامة ، بكل ما تنطوى عليه من تعقيد ، وجب عليه أن يحاول بقدر ما يستطيع أن يحدّد المراحل التى تمرّ بها العادة و « التابو » [الأمور المحرّمة] لدى الهمجى حتى تصبح شيئا فشيئا قانونا فى النصوص الدينية والتشريعية معا ، كما هى الحال فى نصوص الأجزاء الخمسة الأولى من التوراة ، وحتى تنتهى إلى الواجب النهائى لدى الفيلسوف ، ذلك الواجب الذى يعبر تعبيرا مجرّدا عن الضمير الخلقى الحاضر الذى يظنّ أنه قائم على أسس عقلية [1] .

ويجب الاعتراف بأننا مازلنا أشدّ ما نكون عجزا عن حلّ هذه

(١) يومئ هنا إلى نظرية كانت . « المترجم » .

المشكلة ؛ بل بأننا أبعد مانكون عن معرفة المواد العلمية الأولية التى لابد من توافرها . ونحن نكاد نجهل كل شىء فى هذه المجموعة من الظواهر الاجتماعية .وربما كان جهلنا هنا أكثر منه فى أىّ مجموعة أخرى . ولم نكد نبدأ فى ملاحظة جهلنا إلا منذ عهد قريب . فإذا نظرنا إلى ضميرنا الخُلقى نظرة موضوعية بدا فى أعيننا سرّا من الأسرار : أو بالأحرى مجموعة من الأسرار التى لايمكن حلّ رموزها فى الوقت الحاضر . فهو يعرض علينا ألوانا من السلوك كما لو كانت إجبارية أو محظورة ، مع أنها ترجع إلى معتقدات قد اختفت ، منذ قرون طويلة : ويكاد يستحيل علينا أن ندرك حقيقتها ، كما هى الحال فيما يتعلق بالكرات الدموية لدى « الماموت » [1] الذى كشف الناس اليوم عن هيكله العظمى . ونحن نعلم أن هذا الضمير يحتوى على عناصر جاءت من عصور شديدة الاختلاف . ففيه عناصر جرمانية ومسيحية وإغريقية وسابقة للعصر الإغريقى ، وعناصر من عهد ماقبل التاريخ ؛ بل ربما كان بعضها سابقا للوجود الإنسانى . ولم تعد نجهل اليوم أن طبقات هذه العناصر المتتابعة ربما لم تكن أكثر انتظاما من الطريقة التى تتبعها الطبقات الجيولوجية فى منطقة كثيرا ما قُلبت رأسا على عقب . ومع هذا فلما كان ضميرنا الخلقى قاهرا ، ولما كنا نشعر بخضوعنا لأوامره ، فإننا لانجد أنه واضح فحسب ؛ (وذلك لأنه يملى علينا أوامره بوضوح) ؛ بل نعتقد أنه الضمير الخُلقى العالمى الخالد ، وأنه الضمير الخلقى المطلق فى ذاته .

ومنذ زمن بعيد، كان موضوع البحث الجدلى فى الأخلاق ينحصر فى بيان أن هذا الزعم الفطرى الساذج يقوم على أساس عقلى ؛ وكان

(١) Mammouth حيوان قد انقرض . « المترجم » .

هذا التفكير يستشهد « بالطبيعة » التى تمتاز بها النفس الإنسانية ، وهى وليدة العالم الإلهى ومن هذا العالم نفسه . أما البحث الأخلاقى النظرى فأكثر تواضعا ؛ لأنه لن يتجه — لمدة طويلة من الزمن دون ريب — إلا إلى مشاكل أشدّ خصوصا من ذلك بكثير ، وإلا إلى مشاكل تاريخية محددة . مثال ذلك : مامصدر أحد الواجبات أو النواهى الذى يوجد فى عدة مجتمعات يختلف بعضها عن بعض ؟ ماذا كان معنى المسئولية الفردية وقت ظهورها ، سواء أكانت من مجال قانون العقوبات أم من مجال القانون المدنى ؟ ما الصور المتتابعة التى تشكلت بها ملكية الأراضى والمنقولات والرقيق ؟ ما الصور المتتابعة التى تشكل بها الزواج والأسرة ؟ لكن ربما قيل ليس الأمر هنا بصدد التفكير الأخلاقى النظرى ؛ بل هذا هو مجال علم الاجتماع . [فنقول] لاريب فى ذلك . ، ولكن هل يمكن أن يوجد بعد الآن أى تفكير أخلاقى نظرى إلا إذا كان على هيئة دراسة مقارنة للأخلاق التى توجد فعلا أو التى وجدت من قبل ؟ .

وأخيرا إذا أصبح التفكير الأخلاقى النظرى عملا علميا أصبح فى الوقت نفسه عملا اجتماعيا . وفيما مضى كان هذا التفكير يفضى إلى مذاهب أخلاقية . وكان كل مذهب منها يدين بوجوده لعبقرية فردية ، ولقدرة الفيلسوف على التنظيم ، وهو ذلك الفيلسوف الذى كان يكشف عن مبادئ أحد المذاهب عند ما يصوّر لنا أسسه بصفة عامة ؛ بل يكمل تفاصيله فى بعض الأحيان . أما التفكير الأخلاقى النظرى فى صورته العلمية فيوحى بفكرة عن جماعة من المستكشفين الأول الذين يستخدمون جهودهم المشتركة فى فلح أرض عذراء . وهذا التفكير يعلم أنه لن ينتج شيئا ، وأنه كتب له أن يكون موضعا لإكمال وتعديل ؛ بل ربما حوِّر إلى درجة كبيرة لايمكن التعرّف معها عليه . ولكنه يعلم

أيضا أن هذا هو المصير المشترك بين جميع البحوث العلمية ، وبخاصة في مرحلتها المبدئية . وسينظر إلى نفسه بعين الرضا لو شق الطريق أمام بحوث أخرى تذهب إلى مدى أبعد مما انتهى هو إليه .

— ٤ —

اعتراض : لقد عرف الناس الحقائق الخلقية فى كل الأزمان .

جواب : لا يمكن التوفيق بين هذه الفكرة وبين التضامن الحقيقى الذى يوجد بين مختلف مجموعات الظواهر الاجتماعية التى تتطور فى وقت واحد — . وحقيقة لا يحول تشابه الصيغ الأخلاقية دون وجود فروق كبيرة بين ما تعبر عنه — . إن العدالة الاجتماعية فى تغير مستمر ؛ بل فى تقدم متواصل — . تأثير التغيرات الاقتصادية الكبرى .

اعتمد « بوكل » على عدد كبير من الظواهر لكى يعضد الرأى القائل بأن تقدم المجتمعات الإنسانية يتوقف بصفة رئيسية على الكشف عن الحقائق العلمية الحديثة . ولا يتوقف ، بحال ما ، على الكشف عن الحقائق الخُلقية ، نظرا لأن هذه الحقائق تنتقل من جيل إلى جيل ؛ بل من حضارة إلى أخرى ، وهى شبيهة بنفسها دائما من جهة صيغها ، إن لم تكن كذلك من جهة تطبيقاتها . فهو يرى أننا مهما صعدنا إلى الماضى ، تبعا لما يسمح لنا به التاريخ ، فسنجد مجتمعات توجد لديها المبادئ الأخلاقية الرئيسية ، على الرغم من شدة جهلها بعلوم الطبيعة . وليست هذه الفكرة جديدة . فقد جعلها الفلاسفة القدماء ، والفلاسفة الرواقيون بصفة خاصة ، مبدأ عاما لتفكيرهم . وهى تناقض ما نحاول تقريره ؛ لأنها ليست فى الواقع إلا تعبيرا مختلفا بعض الشىء عن الإيمان بوجود حق طبيعى وأخلاق طبيعية . وإذن فلربما استطعنا فى نهاية الأمر ، أن نعد ماسبق لنا ذكره برهانا كافيا على فسادها .

لكنها لما كانت تزعم أنها تعتمد على الملاحظة فربما لم يكن من العبث أن ننقدها فى ذاتها . وأن نفحص قيمة دلالة الظواهر التى تستشهد بها .

وقد استعيرت هذه الظواهر ، على وجه العموم ، من الحضارات التى إذا قارناها بالحضارات التى نألفها أكثر من غيرها بدت لنا سحيقة البعد فى الزمن ، ومن ثم بدت بدائية إلى حدّ ما ، كالحضارة المصرية والأشورية والبابلية (ثلاثة أو أربعة قرون قبل المسيح) . وحقيقة يجد المرء عددا خاصا من النصوص التى تدلّ ، منذ ذلك العصر ، على وجود ضمير خُلقى يتسع اتساعا كبيرا لفكرة العدل واحترام الآخرين ، كما يتسع ، فى الوقت نفسه ، للواجبات التى تهدف إلى مساعدة الضعفاء وحمايتهم . ولكن مهما بدت هذه الحضارات سحيقة فى الزمن فإنها شديدة التعقيد والنموّ . وفيها تختلف الوظائف الاجتماعية على نحو جدير بالملاحظة ، كما تنتمى إلى نموذج راق من جهة تركيبها . ونحن لانعلم مطلقا مدى المسافة الزمنية التى تفصل بين مثل هذه الحالة وبين الحالة التى توجد فيها المجتمعات المنحطة فى أفريقيا والأمريكتين ، وفى أستراليا . ولكنا لانتعرّض لكثير من الخطأ إذا فرضنا أن هذه المسافة الزمنية شاسعة جدا . وحينئذ تميل الظواهر التى يستشهد بها هؤلاء إلى البرهنة على هذا الأمر وهو : أنه فى كل مكان تصل فيه المجتمعات الإنسانية إلى درجة كبيرة من الحضارة ، فإن الروابط الأخلاقية بين الناس تدل على بلوغها إلى هذه الدرجة . لكن لو كان الأمر على عكس ذلك لكان كافيا وحده فى إثارة الدهشة . ويمكننا أن نقرّر هذا الأمر أيضا فيما يمسّ العلاقات الاقتصادية بين الناس ، وفيما يمسّ فنهم ولغتهم ودينهم . وتلك نتيجة مباشرة للتضامن الذى يربط مختلف المجموعات الرئيسية للظواهر الاجتماعية بعضها ببعض . ولا ريب فى أن هذا التضامن لم يكن واضحا على هذا

النحو دائما . ومن الممكن أن تكون الأسباب المتشابكة مواتية لنموّ إحدى هذه المجموعات أوعقبة فى سبيل نموّها . ولكن يمكن التحقق من صدق هذا القانون بصفة عامة إذا عنينا بأن نحسب حسابا للاضطرابات التى يمكن أن تنجم عن أشد الأسباب اختلافا .

فمن المحتمل النادر إلى أكبر حدّ — وبناء على هذا القانون نفسه — أن يبلغ الضمير الخلقى درجة كبيرة من الوضوح ، وأن يتمتع بذاتية خاصة فى مجتمع مازالت حضارته همجية ومنحطة جدا . فكيف يمكن أن تتطوّر ناحية واحدة من النواحى الاجتماعية ، وأن تكون مستقلة فى تطوّرها حتى تبلغ مرحلة كبيرة من التعقيد والتميز عن غيرها ؛ فى حين تظلّ النواحى الأخرى فى مرتبة أدنى من ذلك بكثير ؟ وكيف نتصوّر أن بعض المعانى شديدة الدقة ، كمعانى العدالة فى التوزيع والتعويض ، والمسئولية الفردية واحترام القانون يمكن أن تنشأ — حتى لانقول يمكن أن تعبر عن نفسها — مع وجود عقلية مضطربة لاتسمح بعد بالتفكير المجرّد ولا بالتعميم ، ومع عدم تقدم تقسيم العمل الاجتماعى ولو قليلا ، وفى غيبة الشعور الواضح بما عسى أن يكون من تضادّ بين الفرد والجماعة ؟ .

ولوفرضنا وجود هذه المعانى لكان معناه أننا نسلم بالفرض القائل بوجود نوع خاص من الوحى ، وهو الفرض الذى لقيناه حقيقة عند ما انتهينا إلى أبعد أصول فكرة « الأخلاق الطبيعية » . ولقد رأينا أيضا أن الظواهر لاتؤكد صدق هذا الفرض بحال ما . ولا جدال فى أنه متى وجدت طوائف إنسانية ، فى أىّ مكان ، وجدت أيضا بين أعضائها علاقات يمكن وصفها بأنها أخلاقية . ومعنى هذا أنه يوجد بعض الأفعال المباحة أو المحرّمة فيما عدا (عدد قليل من) الأفعال التى لايُنصّ عليها ،

كما توجد أيضا عواطف اللوم والإعجاب والاستهجان والتقدير تجاه من يقوم بهذه الأفعال . لكن يوجد فارق كبير بين هذه الظواهر وبين المعرفة الشعورية القائمة على التفكير ، وبخاصة فيما يمسّ الحقائق التى يمكن مقارنتها بتلك التى تؤدى وظيفة هامة جدا فى المجتمعات المتحضرة . ولو وجد فى المجتمعات المسماة بالمجتمعات البدائية ضمير أخلاقى فردى يدرك هذه الحقائق ويشعر بكيانه لكانت تلك إحدى المعجزات . ولكن هذه المعجزة لم تتحقق فى أىّ مكان ، حسبما توقفنا عليه معارفنا [1] .

هذا إلى أنه يجب ألا يكون التشابه الظاهرى بين الصيغ سببا يحجب عن أعيننا أوجه الخلاف الحقيقية بين « الحقائق الخلقية » التى تعبر عنها هذه الصيغ ، ولو كان الأمر بصدد بعض المجتمعات الأكثر تقدما . مثال ذلك أن بعضهم يقول ، فى كثير من الأحيان ، بأن القواعد الجوهرية للعدل كانت معروفة لدى أقدم الحضارات بالنسبة إلى وقتنا الحاضر : « لاتضارّ أحدا » [2] « وأعط كل ذى حقّ حقه » [3] . ربما ! ولكن كل ما نستطيع استنباطه من هاتين الصيغتين بطريقة مشروعة هو أن اللغة قد أتاحت لنا ، منذ هذا العهد السحيق فى القدم ، أن نعبر بصيغة عامة عن العلاقات الأخلاقية الجوهرية . وإلى هنا يقف وجه الشبه . فليس هذا الشبه إلا فى عموم الصيغة وتجريدها . وإذا أردنا أن يتحقق

---

(١) لقد وقعت هذه المعجزات بالفعل؛ إذ وجد الضمير الخلقى الفردى لدى البدائيين. مثال ذلك «الزوج الذى يحمل زوجه إلى حفرة مليئة بالجليد لكى تضع فيها وليدها ، والذى كان يبكى بكاء جما لأنه يخشى ألا تحتمل زوجه عذاب البرد القارس . فى هذا المثال نرى أن الأخلاق تتمرد على سلطة العادات الدينية. وفى الواقع تعبر الأخلاق عن ظهور قيم جديدة . » وقد حرصنا على استعارة هذه الفقرة من كتاب « مبادئ علم الاجتماع الدينى » ص ١١٦ ، حتى نبين أننا لسنا بدعا فى نقد المدرسة الفرنسية فى هذه المسألة . « المترجم » .

(2) Neminem laedere (3) Suum cuique tribuere

وجه الشبه فى الدلالة أيضا فإنه ينبغى أن يكون معنى الألفاظ هو بعينه على وجه التقريب فى مختلف الحضارات . لكن ليس الأمر كذلك ، وما أبعده أن يكون هكذا ! فكيف يمكن فهم كلمة « أحد » ؟ . وأىّ الأفعال يمكن أن يطبق عليه لفظ « لاتضارّ » ؟ إن كلمة «أحد » لاتنطبق فى المجتمعات نصف المتحضرة على الأجنبى . فإذا قذفت العاصفة بسفينة على شاطئ أجنبى نهبت وذبح ركابها أو أصبحوا أرقاء ، دون أن يرى أحد فى ذلك خروجا على القاعدة التى تقول : « لاتضارّ أحدا » . وهناك أمثلة كثيرة جدا من هذا القبيل . وليس الأمر كذلك فى الزمن الماضى فحسب ؛ بل فى عصرنا هذا أيضا . فإن الطريقة التى يعامل بها الأوربيون ، على وجه العموم ، السكان الأصليين فى المستعمرات ، ولو كانوا متحضرين مثل الآناميين ، تبين لنا أن « الحقائق الأخلاقية » تعانى نوعا غريبا من التشويه خارج بلادها الأصلية — كذلك الأمر فى القاعدة التى تقول « أعط كلّ ذى حقّ حقه » فكيف يُعرّف « كل ذى حقّ » ؟ فى المجتمعات التى توجد فيها الطبقات الاجتماعية ينحصر العدل فى معاملة كلّ امرئ تبعا لطبقته . فالبراهمانى يعامل معاملة البراهمانى ، والمنبوذ يعامل معاملة المنبوذ ، [وينحصر العدل] لدى عدد كبير من الشعوب نصف المتحضرة فى النظر إلى البنات ، كما لو كن عبئا ثقيلا لامبرّر له ، وفيها تعدّ النساء من السوائم . أما فى المجتمع الإقطاعى [فينحصر العدل] فى اعتبار الرجل غير النبيل مادة يمكن تشكيلها واستخدامها كيف شاء صاحبها . ومن الممكن ، حتى فى أكثر المجتمعات تقدما ، أن تثير تطبيقات هذه الصيغة الخاصة بالعدل احتجاج عدد قليل من الضمائر ؛ فى حين أن الضمائر الأخرى لاترى فى ذلك مايدعو إلى اضطرابها . فرجل الصناعة الذى يرى أنه لايكسب مايكفيه

من المال يستطيع إغلاق مصنعه بين يوم وليلة . وله أن يفكر فى أنه لا « يلحق ضررا بأحد » ؛ لأنه قد دفع لعماله، الذين أصبحوا متعطلين ، أجر العمل الذى قاموا به حتى ذلك اليوم . وفى منتصف القرن التاسع عشر ، وفى أثناء تقدم الصناعات تقدما سريعا فى انجلترا ، وفى أيام الاستهلاك المريع للأطفال والنساء الذين كانوا يعملون فى المصانع مدة تتراوح بين ست عشرة ساعة وثمانى عشرة ساعة يوميا ، كان يبدو أن أصحاب المصانع لايقرون بأنهم يخرقون القاعدة الأخلاقية القائلة : « أعط كل ذى حق حقه » . ألم يكونوا يدفعون الأجر المتفق عليه ؟ .

فإذا نظرنا إلى هذه الصيغ نظرة عامة مجردة وجدنا إذن أنها لا تنطوى على تلك القيمة التى ينسبها الناس إليها ، وهى أنها تعبر فى جميع الأزمان والأمكنة عن العنصر الجوهرى الخالد فى معنى العدل . فهى صيغة جوفاء إذا نظرنا إليها فى حد ذاتها . وهى لا تدل على معناها وقيمتها من الناحية الخلقية إلا باعتبار مضمونها . لكنها لاتستمد هذا المضمون سلفا بنوع من الحدس الطبيعى ، ولا بتقدير مباشر للمنفعة العامة ؛ بل بأنها هذا المضمون من الحقيقة الاجتماعية التى توجد فى كل عصر ، والتى تفرض على كل فرد الطريقة التى يجب عليه اتباعها فى كل حالة خاصة . وهكذا تعد هذه الصيغ تعابير عن الأخلاق فى مجتمع دون آخر ، وفى مرحلة معينة ، ولاتعد تعابير عن « الحقيقة » فى ذاتها . فهى تقول ، على حد سواء ، للمصرى الذى كان معاصرا للأسرات الفرعونية الأولى ، وللأشورى فى زمن «سرجون» وللإغريقى فى زمن « تيسيديد[1] » و« للبارون » و « للأسقف » فى القرن الحادى عشر : « يجب أن تكون عادلا ، ويجب أن تعطى كل ذى حق

(1) Thycydide

حقه . » ولكن ليس هناك وجه اتفاق بين هـذه الحالات وبين جميع الحالات الأخرى التى يمكن سردها إلا من جهة الصيغة التى تقضى بأن يطابق المرء بحسب الواقع بين سلوكه وبين القواعد العملية المحددة ؛ وإلا أصبح عرضة للجزاءات الاجتماعية المحددة أو الشائعة التى يتردّد صداها فى كل شعور فردى .

فليس من الممكن إذن أن ننسب التقدم الفعلى للعدالة الاجتماعية إلى فكرة سابقة عن العدل كانت موجودة فى العقول ، وأن نعدّ هذه الفكرة السبب الحاسم أو الرئيسى فى هـذا التقدم . ومما لاريب فيه ، حقيقةً ، أنه إذا تحقق نوع من التقدم فى العادات الخُلقية أو فى القوانين فذلك يرجع إلى أن عددا من الضمائر الخاصة قد طالب به واقتضاه منذ عهد قريب ، وأحيانا منذ عهد بعيد جدا . لكن ما السبب فى أن هذه الضمائر تشعر بالحاجة إلى هذا التقدم ؟ ليست تلك نتيجة استنبطتها هذه الضمائر من العدالة التى كانت معروفة فيما مضى ؛ إذ لماذا فطن الناس إلى هذه النتيجة فى هذه اللحظة المحددة ولم يفطنوا إليها فيما مضى ؟ وإذن فليس الاستنباط هنا إلا ظاهريا . أما الظاهرة الحقيقية التى تعدّ هذه النتيجة تعبيرا عاما مجرّدا عنها فهى أنه يحدث ، فى الغالب الأعم ، تعديل عميق فى إحدى مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى ، ويكاد يكون ذلك التعديل دائما فى مجموعة الظواهر الاقتصادية . وعلى هذا النحو أدّى التحوّل الاقتصادى فى المجتمعات الأوربية إلى القضاء ، شيئا فشيئا ، على الرقّ وعلى نظام الإقطاع ، بعد أن كان الناس ينظرون إلى هذين الأمرين بنظرتهم إلى ظاهرتين طبيعيتين جدا ، وغاية فى الجودة وضروريتين للنظام الاجتماعى ، ثم أخرجوهما من نطاق القانون بسبب احتجاج « الضمير » ، وقضوا عليهما باسم الأخلاق . وهكذا أيضا

أصبح الناس ينظرون نظرة مختلفة كل الاختلاف إلى حالة الطبقة الكادحة الفقيرة فى النظام الرأسمالى الحديث ، بعد أن أخذت هذه الطبقة تشعر بوجودها ، وتطالب بحياة أكثر إنسانية ، وبعد أن نالت هذه الحياة ، مع أن الاقتصاديين كانوا ينظرون ، منذ زمن بعيد ، إلى هذه الحالة كما لو كانت حالة طبيعية لامفر منها ؛ بل كما لو كانت ، على اعتبار ما ، أمرا توجبه العناية الإلهية . وقد بدأ الضمير الخلقى العام يرى أن مطالب الطبقة العاملة مطالب عادلة . ولا ريب فى أنه متى بدأ التحوّل الاقتصادى فإن الفكرة التى تنادى بتحقيق نصيب أكبر من العدل تساهم مساهمة فعالة فى تعجيل هذا التحوّل . ولكن ما كان لهذه الفكرة نفسها أن تخرج إلى حيز الوجود ، وأن تنمو على وجه الخصوص ، وما كان لها أن تكتسب درجة من القوّة تستطيع معها أن تنال قبول الملايين من الناس ما لم تكن مجموعة الظروف التى تحيط بالمجتمع قد دعت إلى ظهورها . وكما أنه يعسر علينا أن نعضد المذهب « المادىّ التاريخى » إذا زعم إرجاع كل تطوّر للمجتمعات إلى حياتها الاقتصادية ، كذلك نرى ، حقيقةً ، أنه ما من مجموعة من الظواهر الاجتماعية تنمو مستقلة عن مجموعات الظواهر الأخرى ، سواء فى ذلك مجموعة الظواهر الخلقية والتشريعية وباقى الظواهر الأخرى .

فيجب أن نتصوّر العدل — والأخلاق بصفة أشد عموما — كما لو كانا نوعا من « التطوّر » . وليس ثمة ما يبيح لنا سلفا أن نؤكد أن هذا التطوّر تقدم ، وأنه تقدم إلى الأمام دون انقطاع . فلو سلمنا بهذا المبدأ لكان معنى ذلك أننا نعود أيضا إلى فكرة الأخلاق الطبيعية . وفى هذه الحال تتشكل تلك الفكرة بصورة أخرى . فبدلا من أن يفترض المرء أنها وحى مباشر فى ضمير كل إنسان يأتى إلى هذا العالم ، سيفرض

أنها وحى حدث بالتدريج فى أثناء التطوّر التاريخى للمجتمعات المتحضرة . لكن تطبيق فكرة الزمان على هذا الفرض لايغير طابعه . فسيظل هذا الفرض ، فى واقع الأمر ، فرضا غائيا ودينيا يقول بأن الإنسان مركز الكون . أما من وجهة النظر العلمية فإن دراسة الظواهر لاتبرهن على أن تطوّر المجتمعات الإنسانية — وحتى تطوّر المجتمعات الراقية — يتجه اتجاها خاصا ، بحيث لا تتغير كل مجموعة من الظواهر — أو كل مجموعات الظواهر — إلا إلى « ماهو أفضل » . فعلى العكس من ذلك ترينا هذه الدراسة أن عددا كبيرا من الأسباب الداخلية والخارجية قد يؤدى إلى إيقاف نمو مجموعة أو عدة مجموعات من الظواهر . أو قد يؤدى إلى انحراف نموّها ، ومن ثم يؤدى ذلك إلى التأثير فى نموّ كل المجموعات الأخرى . وإذا نظرنا إلى الحالات المتتابعة التى مر بها أحد أجزاء العالم القديم ، (إسبانيا ، وإيطاليا ، وفرنسا) ، بين القرن الميلادى الأول وبين القرن الثانى عشر ، فمن العسير أن نذهب إلى القول بأن السير نحو حالة أفضل كان مستمرا دون انقطاع . فمهما يكن من شأن وجهة النظر التى ينظر من خلالها المرء (سواء أكانت وجهة نظر اقتصادية أم عقلية أم سياسية أم غيرها) فإنه لايستطيع أن ينكر أن التغير فى جملته كان يميل نحو النكوص أكثر من ميله نحو التقدم . وإذن كان من الواجب ، بناء على قانون التضامن بين الظواهر الاجتماعية ، أن تسوء العلاقات الاجتماعية من الوجهة الأخلاقية ، وأن يصحب ذلك ، فى الوقت نفسه ، اضمحلال فى الضمير الخلقى وفى فكرة العدل . وهذا هو ماحدث بالفعل . وربما وجدنا فى الحضارة العربية وفى حضارة الصين أمثلة شبيهة بتلك .

وهكذا ليست هناك عملية تطهير مستمرة يخضع لها المضمون المتغير « للحقائق الأخلاقية » ، ولو كان ذلك لدى أكثر الشعوب تحضرا . فهذا

المضمون يتطور في خط موازٍ للتطوّر العام للمجتمع. فيفقد بعض عناصره القديمة، ويكتسب بعض العناصر الجديدة. وأحيانا يفقد بعض العناصر التي نرى، تبعا لوجهة نظرنا الخاصة، أنه كان ينبغي له أن يحتفظ بها، ويحتفظ ببعض العناصر التي كان يجدر به أن يفقدها. وأخيرا قد يكتسب بعض العناصر التي كان من الأولى ألا يدمجها في كيانه. ولا يمكن استبعاد هذه الاحتمالات الممكنة دائما إلا بفضل « عناية ربانية » قوية توجه التطوّر الاجتماعي[1]. وهذه الاحتمالات تتفق أتمّ اتفاق مع مبدأ شروط الوجود. ومن ثم فالضمير الخُلقي، الذي يوجد في زمن معين ويرتبط بجملة الحقيقة الاجتماعية في ذلك العصر، لن يفهم من صيغة العدل مضمونا جديرا، في جميع أجزائه، بالاحترام الذي يتطلبه هذا الضمير من أجله. فباعتبار أن هذا الضمير يأمر، وباعتبار أنه ينهى؛ بل باعتبار أنه لايفكر في الأمر أو النهي فإنه سيحتفظ ضرورة ببعض آثار هامة لما يمكن أن نطلق عليه اسم الخرافات والجهالات الاجتماعية في ذلك العصر، سواء أكانت هذه الآثار هامة إن قليلا وإن كثيرا. فهناك خرافات بالمعنى الأصيل لهذا اللفظ كلما كان الأمر بصدد التفرقة بين الطبقات، وبصدد الأوامر والنواهي التي سبق تقريرها منذ القدم تحت سلطان الآراء والمعتقدات التي لايرتضيها الضمير في الوقت الحاضر، والتي تبقى على الرغم من ذلك. وهناك جهل كلما كانت فكرتنا عن العدل لاتفطن إلى الظواهر بما فيه الكفاية، بحيث لاتحفل بالحقوق الناشئة التي لاتبلغ من القوّة حدا تستطيع معه أن تفرض نفسها . . .

ومن العبث أن نتخيل أننا نستطيع الخلاص من هذه الخرافات والجهالات بما يشبه أن يكون ضربة عصا سحرية. أما فيما يتعلق بالجهل

---

(١) يشير هنا إلى فكرة « هيجل ». « المترجم ».

فإن استحالة الخلاص منه أمر شديد الوضوح ؛ إذ كيف يمكن أن نفطن إلى التعديلات التى تطرأ على فكرة العدل إذا كانت تلك التعديلات تقتضيها تغيرات ما زالت بعيدة ، ولم ترتسم خطوطها بعدُ فى ظروف الحياة الاجتماعية بأكملها ، وإذا كنا لانتبين ، فى كثير من الأحيان ، تلك التعديلات التى هى أشد قربا منا ، والتى اتضح لنا أكثر من نصف معالمها ؟ وهذا دليل آخر على مدى الإفراط فى الخيال عند ما نقول بوجود فكرة للعدل فى ذاته ، أى للعدل المطلق الذى لايتغير ؛ ذلك لأن العدل يتشكل فى كل عصر جديد تمرّ به الحياة الاجتماعية بصورة لايمكن التكهن بها بناء على الصور السابقة . ولا يمكن تحقيقها لو اتجه المجتمع فى تطوّره اتجاها مخالفا . فمن الممكن جدا أن نتخيل مثلا أن نظام الإنتاج الرأسمالى لم تثبت دعائمه فى أوربا الغربية ، وفى هذه الحال لايمكننا مطلقا أن نتصوّر جزءا كبيرا مما تقتضيه العدالة الاجتماعية فى الوقت الحاضر . وكذلك مازلنا نجهل جهلا تاما — على الرغم مما يقوله الاقتصاديون من الأحرار أو الاشتراكيين — ما النظام الاجتماعى الذى سيحل يوما ما ، فى المستقبل القريب أو البعيد ، مكان نظامنا الحالى ؛ ومن ثم فنحن نجهل التعديلات التى ستطرأ ضرورة على مضمون « الحقائق الخُلقية » . وحينئذ فلن نستطيع أن نسد النقص فى معرفتنا إلا بقدر ضئيل جدا . ولن نستطيع إلا أن ندرس الحقيقة الأخلاقية الراهنة دراسة تامة وموضوعية إلى أكبر حدّ ممكن (وذلك فى ذاته أمر لايستهان به) . فنحن نستطيع تحديد اتجاه مختلف الميول التى تتصارع فى الحياة الأخلاقية الراهنة ، والقوانين التى أصبحت عرضة للخطر ، والقوانين التى تولد . كما نستطيع تحديد قوّة هذه الميول والقوانين وما تنطوى عليه من طابع اجتماعى نافع أو ضارّ . وهكذا نستطيع أن

تجعل مراحل الانتقال أقل مشقة بالنسبة إلى العقول ، وأقل إيلاما من جهة الواقع ، وأن نساهم فى جعل تطوّر مجتمعنا — إذا كنا لانطمح إلى الكلام عن تطوّر الإنسانية — تطوّرا يتسم بطابع التقدم ، أو إذا شئت فقل بطابع التقدم السلمى .

أما فيما يتعلق « بالخرافات » (تبعا للمعنى الذى سبق أن فهمناه من هذا اللفظ منذ قليل) فنحن لانستطيع تخفيف وطأتها إلا بإبطاء شديد ، وبخاصة فيما يمس الخرافات الأقدم عهدا ، وهى التى انتهت بأن اكتسبت قوّة مثيلة بقوّة الغريزة ، نظرا لأنها تنتقل من جيل إلى جيل . هذا ويجب ألا تكون كلمة « خرافات » أو كلمة « رواسب » سببا فى خداعنا . فنحن لا نفهم هاتين الكلمتين على غرار فلاسفة القرن الثامن عشر الذين كانوا يعتمدون على مثال أعلى عقلى مجرد ليحكموا باسمه حكما صارما لاشفقة فيه على جميع التقاليد التى لايمكن التوفيق بينها وبين هذا المثال الأعلى . فلو فعلنا مثل ما فعلوا لكان معنى هذا أننا نسلم من جديد بهذه « الأخلاق الطبيعية » التى كان وجودها يبدو لهم أمرا بديهيا ، والتى بدا لنا أنه لا يمكن أن تتفق مع حقيقة الظواهر . فليست المسألة فى نظرنا إذن هى أن نشرع فى نوع من الجهاد العقلى ضد الخرافات التى ما زالت تحيا فى ضميرنا ، والحق أن معظم محتويات هذا الضمير أو كلها تقريبا خرافات ، إذ أن كل ما يحتوى عليه تراث قديم قد يرجع ، فى بعض الأحيان ، إلى عصر ما قبل التاريخ . ولا يقول المرء كل ما يجب أن يقال عند ما يبين أن المعتقدات التى كانت أصلا لإحدى العادات لاتقوم على أساس ، وأن الأسباب التى أدت إلى تحريم بعض الأمور لم يعد لها فى نظرنا معنى ما . فباسم أى مبدأ نحاول استئصال جذور كل من هذه المعتقدات وهذا التحريم إذا كانت

نتائجهما مواتية لتقدم المجتمع ،وإذا كانا قد امتزجا امتزاجا شديدا بحياة هذا المجتمع إلى درجة أنه لايمكن استئصالهما دون تمزيق هـذا المجتمع بأسره ؟ فلكى يكون تأثيرنا فى الحقيقة الاجتماعية تأثيرا عقليا حقيقة فمن الواجب أن نوجهه بناء على نتائج العلم ، لاتبعا لمثال أعلى مجرد يزعم لنفسه قيمة مطلقة ، ولا يعبر إلا عن مجرد ما يقتضيه الضمير الخلقى فى الوقت الحاضر . وعندما يستطيع العلم أن يحدد كيف نشأ كل واجب من واجبات الضمير الخلقى ، وكيف ازداد قوة ، وكيف فرض نفسه ، وما النتائج التى أفضى إليها ، وما الوظيفة التى ما زال يؤديها فى الحياة الاجتماعية [نقول متى حدد العلم ذلك كله] فإنه يستطيع أن يحدد إلى أى مدى ينبغى — أو يمكن — تعديل هذا الواجب . وستكون تلك هى وظيفة الفن العقلى الذى نرى أنه التطبيق المنهجى للنتائج التى انتهى إليها البحث النظرى فى الأخلاق ، بعد أن أصبح هذا البحث علميا .

الفصل الثامن

العاطفة الأخلاقية

— ١ —

ليس من الممكن أن نفصل العواطف والتصورات بعضها عن بعض — لا تتناسب حدة العواطف دائماً مع وضوح التصورات — . على أى اعتبار يمكن دراسة العواطف على حدة ؟ — الصعوبات الخاصة بهذه الدراسة — . الطريقة التى يستخدمها علم الاجتماع المعاصر — . النتائج التى أمكن الوصول إليها .

يقال عادة : ليست التصورات هى التى تدفع معظم الناس إلى العمل ؛ بل ذلك شأن العاطفة دون استثناء إلا فى القليل النادر . وعلى هذا تكون الاتجاهات الطبيعية أو الميول ، والأهواء التى يخضع لها الأفراد ، والحاجات التى لايستطيعون التحرر منها ، هى البواعث الكبرى التى تنظم النشاط الإنسانى . فينبغى الاعتماد على هذه الأمور ، بدلاً من الاعتماد على الآراء والتصورات إذا أريد تفسير الاتجاه العام والقرارات الخاصة . فالآراء والتصورات لاتدفع الإنسان إلى السلوك إلا باستثناء هذه الحالة كثيرة الوقوع حقيقة ، وهى التى ترتبط فيها التصورات ارتباطا وثيقا ببعض الميول القوية ، وببعض الحاجات التى يطلب إلى المرء أن يشبعها .

وليس لنا أن نتطرق إلى فحص هذه النظرية النفسية [1] . فنحن لانبدأ دراستنا بطبيعة الفرد ، تلك الطبيعة التى يفترض أنها معروفة ، لكى نستنبط من معرفتها بطريقة جدلية النحو الذى يتبعه الفرد فى السلوك ،

---

(1) Psychologique

أو الذى ينبغى له أن يتبعه . ونحن من أشياع طريقة أخرى مختلفة كل الاختلاف ، وهى الطريقة التى تلاحظ الحقيقة الاجتماعية الموجودة بالفعل ملاحظة موضوعية ، والتى تدرس هذه الحقيقة فى الحضارة التى نعيش فيها ، والتى تقارن بين هذه الحضارة وبين الحضارات الأخرى التى يمكن معرفتها . وفى الجملة ، نطالب باستخدام نفس الطريقة التى بدت منتجة فى علوم الحقيقة المادية ، وباستخدام هذه الطريقة بالقدر الذى يسمح به الطابع الخاص الذى تتسم به الحقيقة الاجتماعية . وحينئذ لاتبدو الدراسة النفسية أو الخلقية للعواطف جزءا من العلم الذى يشغلنا ، مهما كانت هذه الدراسة جديرة بالاهتمام فى بعض نواحيها الخاصة . فالمبدأ الذى يوجهنا فى البحث هو الصعود من الظواهر التى يتم تحليلها على خير وجه إلى قوانينها المطردة ، ومن النتائج التى لوحظت على أكمل وجه إلى القوى التى تؤدى إليها . فإذا كانت الغرائز ، والحاجات والعواطف — والعواطف المسماة بالعواطف الأخلاقية بصفة أشد خصوصا — من بين هذه القوى فستطلعنا دراسة الحقيقة الاجتماعية الموجودة بالفعل على هذا الأمر ، وستوقفنا عليه بالطريقة العلمية الوحيدة التى تنحصر فى ملاحظة نتائج هذه القوى وقياسها .

وفى الحق لو نظرنا إلى الأشياء على هذا النحو فإنا لانرى ماعسى أن تكون عليه العاطفة فى حقيقتها إذا نحن فصلناها عن التصورات والمعتقدات والعادات . فإذا نحن تركنا جانبا الحاجات « الفسيولوجية » المحضة ، كالحاجة إلى الأكل والشرب ، وكالغريزة الرئيسية الغامضة ، ونعنى بها غريزة « الرغبة فى الحياة » ، تلك الغريزة المشتركة بين جميع الكائنات العضوية ، وجدنا أن السبب فى تحديد سلوك الرجل الذى يعيش فى مجتمع (وبخاصة فى المجتمعات البدائية) ليس هو العواطف ، من

حيث هي متميزة عن الآراء والتصوّرات ؛ بل هو بعض الحالات النفسية المعقدة التي تسيطر عليها تصوّرات قوية قاهرة . وهذه القوّة القاهرة تعبر عن نفسها ، في نظر ذلك الرجل ، على هيئة شعور قويّ جداً يوجب عليه أن يقوم بعمل معين ، وأن يمتنع عن القيام بعمل معين آخر . فإذا قام بهذا العمل الأخير على الرغم من ذلك — ولو ارتكبه على نحو غير إرادى — شعر بتبكيت الضمير والندم وبفزع دينى قد ينتهى بأن يكون سببا فى موته . وهل هناك عاطفة أقوى من احترام « البولينزى » [1] للتابو ؟ [2] وهل هذه القوّة شيء آخر غير الطابع المقدس لعقيدة لايمكن انتهاك حرمتها ، ولنوع خاصّ من التصوّرات الاجتماعية باعتبار أن هذا التصوّر يفرض نفسه على طائفة خاصة من ضمائر الأفراد فى الجماعة ؟ ذلك لأنه من الممكن جدا ألا يقتضى « التابو » الخاص بالنبلاء احترام السوقة . وقد يكون للنساء فى القبيلة نفسها أمورهن المحرّمة الخاصة بهن ، والتى تتميز عن الأمور المحرّمة الخاصة بالرجال وهلم جرّا .

وبناء على ذلك فمن الضرورى أن تشمل الدراسة العلمية للتصوّرات وللمعتقدات وللعادات والأمور الأخلاقية الاجتماعية دراسةَ العواطف ، أو فى الأقل باعتبار أن هذه الدراسة الأخيرة تجد مكانا لها فى البحث الأخلاقى النظرى بمعنى الكلمة ، أى فى المعرفة العلمية للحقيقة الأخلاقية الموجودة فعلا . ومع هذا فنحن هنا حيال ظواهر شديدة التعقيد . ففى نفس الوقت تتألف هذه الظواهر فى ضمير الفرد من التصوّرات والمعتقدات (أى من بعض الصور الخيالية والأفكار التى ترتبط فيما

(1) Polynésien

(٢) Tabou الأمور المحرمة التى يجب عدم مساسها . « المترجم » .

بينها على نحو خاص) ، كما تتركب من بعض ضروب السلوك والتقاليد (أى من مجموعة الحركات والأفعال التى تترتب على هذه التصوّرات) وتتألف ، فى نهاية الأمر ، من عواطف الإلزام ووخز الضمير والندم والاحترام . وقد يتفق أن يضعف العنصر الفكرى إلى درجة أنه يصبح غير متميز عن غيره ، وحتى يكاد يمحى ؛ فى حين أن ضروب السلوك والأفعال تستمرّ فى البقاء ، ويظلّ الفرد يشعر بها شعورا قويا كما لو كانت إلزامات . وسيميل المرء فى هذه الحال إلى الالتجاء إلى التفسير النفسى الذى يقول بأن العاطفة هى المصدر الرئيسى لهذه العادات العملية. ومع هذا فليس الأمر كذلك ألبتة ، ولا تعدم إحدى الدراسات العلمية أن تعيد تركيب العناصر الفكرية التى يبدو أنها قد اختفت .

ألا نرى فى مجتمعنا الأوربى أن العاطفة الدينية — التى ليست عاطفة غامضة وغير محدّدة ؛ بل عاطفة دينية نوعية ، كاثوليكية أو بروتستانتية مثلا — تستمرّ فى البقاء لدى عدد كبير من النفوس بعد أن اختفى فيها الإيمان بمعنى الكلمة ؟ ألا نرى أن هذه العاطفة تبدو فى ألف مناسبة ومناسبة ، وأنها لاتبقى على التشبث ببعض الأساليب العملية الخاصة فحسب ؛ بل تؤثر فى السلوك بصفة عامة ؟ وكثيرا ما يستمرّ تأثير هذه المعتقدات فى السلوك ، على الرغم من أن المرء لم يعد يؤمن بها . وعلى عكس ذلك ، لاتؤدى بعض الآراء الجديدة التى يعتنقها المرء إلى نتائجها العملية ، مع أنه يعتقد أنها تؤثر تأثيرا فعالا . وهكذا لايعبر سلوكنا الحقيقى عن الصورة العقلية التى نستطيع أن نكوّنها عن أنفسنا على نحو أبعد ما يكون عن الهوى . فستظلّ التصوّرات والمعتقدات القديمة توجهنا ؛ فى حين نظن أننا قد استعضنا عنها بتصورات ومعتقدات أكثر .

صدقا . فلا يكفى أن نرغب فى ترك هذه التصوّرات والمعتقدات حتى تتركنا هى نفسها .

فليس يمكن إذن أن يقول المرء : إن وضوح التصوّرات والمعتقدات ودرجة استقلال كل منها عن الأخرى فى نظر الضمير الفردى ، والشعورَ الواضح إلى حد ما بوجود هذه التصوّرات والمعتقدات — مقياسٌ لقوّة هذه الأمور جميعها على اعتبار أنها بواعث للسلوك . ذلك لأن هذا المقياس يتوقف بصفة رئيسية على « طاقتها القاهرة » . وتتوقف هذه الطاقة بدورها على عدد كبير من الشروط (التاريخية والمعاصرة) التى لاتربطها صلة ما بوضوح المعانى وتميز بعضها عن بعض . ومن ثم فإن « طاقة القهر » هذه تعبر عن نفسها فى كل ضمير فردى ببعض العواطف التى تدفع المرء إلى القيام ببعض الأفعال ، أو الموافقة عليها ، أو إلى توجيه اللوم إلى صاحبها . فبهذا المعنى — وبهذا المعنى وحده — يمكن أن توجد دراسة للعواطف على اعتبار أنها منفصلة عن التصوّرات والمعتقدات . ومعنى هذا أن العواطف القديمة التى احترمتها الأجيال ، واحدا بعد آخر ، تستطيع أن تتعارض مع بعض التصوّرات والمعتقدات الجديدة . ففى الواقع يوجد التضاد ، من باب أولى ، بين التصوّرات القديمة التى تظلّ مرتبطة بالأفعال والعواطف التى كانت تصحبها وبين بعض التصورات حديثة العهد التى تميل إلى إدخال أفعال وعواطف جديدة . ومع هذا فسنعبر باللغة الدارجة ، وتستفحص الأفعال وردود الأفعال المتبادلة بين العواطف والتصورات ، وذلك فى الأقل فى شكلها العامّ . ولكن ذلك يعنى فى الحقيقة دائما أننا لانستطيع أن نفهم كيف توجد التصورات دون أن توجد العواطف ، أو كيف توجد العواطف دون أن توجد التصورات .

حقا تنطوى هذه الدراسة على صعوبات خاصة ؛ إذ لاتترك العواطف وراءها آثارا يمكن الوقوف عليها مباشرة ، وهى لاتترك أدلة موضوعية تشهد بوجودها وتستمرّ فى البقاء بعد هذا الوجود نفسه . فالعالم مضطرّ إلى إعادة تركيب العواطف بطريقة استقرائية تاريخية تسلك مسلك القهقرى ، وكثيرا ما تخبط خبط عشواء . ومن الأكيد أن كل معرفة ذات طبيعة تاريخية وقائمة على شهادة الغير تتضمن تفسيرا نفسيا ، سواء أكانت الوثائق التى انتهت إلينا آثارا مكتوبة أم تقاليد انتقلت شفاها ، أم أفعالا عامة أو خاصة . ومع ذلك فإذا وجدنا وصفا تفصيليا لطقوس الجنازة أو الزواج فى مجتمع معين فإننا لانخشى الوقوع فى الخطأ عند تفسير الآراء والمعتقدات التى كانت مرتبطة بهذه الطقوس. وإذا استطعنا أن نؤكد تفسيرنا إياها ببعض الظواهر المماثلة لدى بعض المجتمعات التى وجدت فى عصور أخرى فسيكون هذا التفسير قريبا من اليقين (إذا جاز لنا الحديث عن اليقين فى مثل هذه الأمور) . وكذلك الأمر فيما يتعلق بالأساطير التى أبقى لنا عليها الدهر على هيئة بعض النصوص القديمة أو الروايات الشفوية ؛ أو فيما يتعلق بالنظم الأسرية التى تبلورت فى القانون . أما عن العواطف التى صحبت هذه الآراء والمعتقدات والعادات العملية والنظم ، والتى انفصلت عنها شيئا فشيئا ، أو استمرّت فى البقاء بعدها ، مدة طويلة أو قصيرة من الزمن ، فلا يبقى فى الغالب منها شىء يسمح لنا أن نعرف ، مباشرة ، مدى حدّتها ، وطابعها الخاص ؛ بل وجودها فى وقت معين . فتلك العواطف هى الأجزاء الرخوة فى الحفريات الاجتماعية . وقد اختفت هذه الأجزاء فى حين بقيت الهياكل العظمية . فإذا أراد علم الاجتماع إعادة تركيب هذه العواطف وجد نفسه أمام مشكلة شبيهة بتلك التى

يوجد حيالها عالم الكائنات المنقرضة ، عندما يستنبط من الهيكل العظمى الذى عثر عليه الجهازَ الدورى الذى قد اختفى ؛ بل هناك مايدعو إلى الخوف من أن تكون محاولة عالم الاجتماع أكثر جرأة من ذلك بكثير ؛ لأن العلاقات التى يبنى عليها عالم الكائنات المنقرضة ضروب استدلاله تمدّه بأوجه شبه ما زالت أكثر يقينا حتى الآن .

وإذن يوصينا الحذر بأن نقف فى دراستنا الموضوعية للعواطف الأخلاقية عند حدّ ملاحظة المجتمعات المتحضرة التى نعرف عاداتها الخُلقية ومعتقداتها ودياناتها ونظمها معرفة كافية عن طريق عدد كبير من الوثائق والروايات ، وذلك حتى لانتعرّض كثيرا للخطأ فى أثناء إعادة تركيب هذه العواطف ، اللهمّ إلا إذا استخدمنا معرفتنا للعلاقات التى أمكن تقريرها بين العواطف والتصوّرات ، على هذا النحو ، لكى ننتقل منها بطريق الاستنباط إلى نفس هذه العلاقات التى وجب أن توجد ، على نحو خاصّ - لدى المجتمعات الأكثر بدائية . لكن ما أبعد هذه الطريقة عن أن تكون مرضية كل الرضا . ففى المقام الأوّل نرى أن أقدم الحضارات التاريخية المعروفة لدينا معقدة تعقيدا شديدا ، وأنه من المحتمل أن تكون سحيقة فى الزمن . فعلى الرغم من أننا نستطيع الصعود فى تاريخ مصر إلى أربعة آلاف سنة قبل المسيح ، وفى تاريخ بابل وأشور إلى ستة آلاف سنة ، كما يقال ، فإن هذه الحضارات التى تبدو لنا سحيقة فى البعد تضعنا وجها لوجه أمام نظام سياسى واقتصادى وتشريعى ودينى سبقته بلا شكّ عدة قرون كانت بمثابة مرحلة الإعداد لهذا النظام . ونحن لانعرف عن هذه المرحلة شيئا . وبناء على ذلك فلن تكشف لنا هذه الطريقة عن شىء ذى بال بصدد العلاقات التى كانت تربط العواطف الخلقية بمجموعات الظواهر

الاجتماعية الأخرى ، ولن تكون أسعد حظا من الدراسة العميقة للحضارات الإغريقية والرومانية والسامية التى نبعت منها حضاراتنا .

هذا إلى أن المشكلة الرئيسية هنا ليست — كما هى الحال فى علم الكائنات المنقرضة — مشكلة تشريح أو تصنيف ، وإنما هى مشكلة تاريخية على وجه الخصوص ، كما تقضى بذلك طبيعة الموضوع الذى ندرسه . فالذى يهمنا ، قبل كل شىء ، هو أن نعلم كيف قدّر للعواطف الأخلاقية — التى نجد أنها أصبحت مقرّرة ومسيطرة فى أقدم الحضارات التاريخية — أن تكتسب هذا النفوذ الكبير الذى نرى أنها تباشره فى هذه الحضارات . وليس من الممكن مطلقا أن نعرف هذا الأمر بتحليل هذه الحضارات نفسها . فسيوحى إلينا هذا التحليل ، على أكثر تقدير ، ببعض الفروض التى لايمكن التحقق من صدقها بطريقة عملية ؛ إذ ليس ثمة فائدة فى استخدام الاستنباط فى الرجوع إلى الزمن الماضى إذا لم نجد أىّ ظاهرة يمكن أن تحقق لنا صدق هذا الأمر وهو : هل كان الأصل الذى افترضناه ، على هذا النحو ، صحيحا ؟ .

وإذن فما كان لنا أن نجد أىّ وسيلة للخروج من هذا المأزق لو لم تكن هناك مجتمعات أخرى سوى تلك المجتمعات التاريخية والمجتمعات التى سبقتها والتى لاندرى عنها شيئا ، ونعنى بتلك المجتمعات الأولى تلك التى تنتمى إلى نموذج منحطّ ، والتى وصف لنا بعضها بدقة ، وبكثير من التفاصيل التى تكفى إلى حدّ كبير . مثال ذلك المجتمعات الأصلية فى أستراليا ، وبعض القبائل فى أمريكا الشمالية وفى الهند وفى أفريقيا وفى « بولينيزيا » و « ميلانيزيا » وهلم جرّا . فمن المستطاع ، حتى وقتنا هذا ، أن نرى بأعيننا لدى هذه المجتمعات بعض النظم التى اختفت فى أماكن أخرى ، ولكنها تركت آثارا ماتزال واضحة مثل « الديانة

التوتمية » . كذلك نلاحظ لديها ، فى الوقت نفسه ، بعض العواطف الأخلاقية التى يمكن أن تدعونا طريقةٌ مقارنة مشروعة إلى التسليم بوجودها فى حضارات عصر ما قبل التاريخ . وإذا لم نجد أن هـذه المجتمعات مساوية للمجتمعات التى لم تترك لنا أثرا ألبتة ـ أو التى لم تترك أثرا ما على وجه التقريب ـ فإننا نجد أنها عوض ثمين جدا عنها . وربما وجب استثناء بعض العواطف والعادات العقلية التى لانستطيع حلّ رموزها . فإذا درسنا العادات الخلقية والديانات والعواطف فى هذه المجتمعات [البدائية] دراسة دقيقة حصلنا على موادّ أولية ثمينة جدا تتيح لنا إعادة تركيب الحالة الأخلاقية والعقلية لإنسانية بدائية إلى حدّ ما . وما كان لنا ، بحال ما ، أن نعيد تركيب هذه الحالة بأىّ مجهود أشدّ ما يكون دقة وصرامة إذا اعتمدنا فقط على دراسة الإنسانية التى نلاحظها فى الحضارات التاريخية . فمتى تمّ تركيب هذه الحالة من جديد ، ولو بصفة إجمالية ، ألقى ذلك ضوءا على عواطفنا التى لاتبدو لنا غامضة لأنها سحيقة فى الزمن « وهذا ضوء يبين عن نفسه ويكشف الظلمات » . وليست تلك فكرة عامة مثالية محضة ، وليست مجرّد وجهة نظر عقلية . فقد بدأ البحث يقرّرها منذ حين .

ويؤخذ من النتائج التى انتهى إليها علم الاجتماع المعاصر أن الحدود العادية لعلم النفس التقليدى لاتنطبق ـ كما هى ودون تحوير بعيد المدى ـ على الظواهر النفسية التى تحدث فى المجتمعات البدائية . فهذا العلم الأخير يتخذ منذ الوهلة الأولى وجهة نظر الشعور الفردى ، ويلتزم هذا النحو من النظر دائما . وهذا الطابع شديد الوضوح إلى درجة أن الفلاسفة يؤكدون عادة أنه من المستحيل أن نتصوّر كيف يحدث اتصال بين ضمائر الأفراد ؛ بل قد اشتقوا اسما من ذلك لنوع خاصّ من المذهب المثالى ، وهو الذاتية

المستقلة [Solipsime] . وتلك حيلة جدلية ستسمح لهم فيما بعد — ودون أن يعرّضوا الوحدة النهائية لكل شعور فردى للخطر — بأن يجدوا صفة العموم التى يبدو أن القيمة الموضوعية للحقائق العلمية والأخلاقية تتوقف عليها . مثال ذلك قولهم : اتحاد العقل العام بالعقل الخاص — العقل غير الشخصى — الانسجام بين العناصر الروحية الخ . . . ولكن جميع هذه الفروض تصبح سطحية وغير مجدية فى علم النفس الذى يشغلنا . ففى الواقع ليس هناك ما يدعو علم النفس إلى أن يظل سجين شعور الفرد . فهو لا يرجع إلى هذا الشعور ، بصفة مبدئية ، سوى ظواهر الإحساس بمعنى الكلمة ، وسوى الظواهر التى تنجم عن الآثار التى تنطبع فى الحواسّ من لذّة أو ألم أو جوع أو عطش أو جروح الخ . . . وبالجملة لا يرجع إلى هذا الضمير سوى الظواهر التى تثير ردّ فعل يقوم به الكائن العضوى بطريقة مباشرة إن قليلا أو كثيرا . أما جميع الظواهر النفسية الأخرى ، من أفكار وصور خيالية وعواطف وأفعال إرادية ومعتقدات وأهواء وصنوف تعميم وتصنيف ، فإن علم النفس ينظر إليها نظرته إلى ظواهر اجتماعية وفردية فى الوقت نفسه . فالفرد فى أحد المجتمعات المنحطة يفكر ويرغب ويتخيل ويشعر بأنه ملزَم ، دون أن يفكر فى المقابلة بين نفسه وبين بقية أعضاء الجماعة التى ينتمى إليها . فالتصوّرات التى تحتلّ تفكيره — الذى مازال غامضا — مشتركة بينه وبينهم . وتلك هى حال البواعث المألوفة التى توحى إليه بأفعاله . فالشعور فى الحقيقة هو شعور الجماعة ، وقد تحقق واتخذ مكانا فى كل فرد من الأفراد .

فإذا كان الأمر كذلك انعكس وضع المكلشة التى كان علماء النفس يضعونها لأنفسهم ، فلم يعد المرء يتساءل فيقول : إذا كانت ضمائر

الأفراد توجد فعلا ، وإذا كانت لاتوجد إلا لذاتها فكيف يمكن أن يحدث اتصال بينها ؟ وربما لاتتضمن هذه المشكلة حلا ، إن لم يكن ذلك عن طريق الميتافيزيقيا . لكن المسألة تتشكل بالصورة الآتية : إذا ثبت أنه توجد مجموعات من الظواهر النفسية ذات الطابع الاجتماعي لدى كل فرد فكيف تنشأ الضمائر ذات الطابع الفردي البحت عن طريق الفروق التي تظهر بينها على نحو بطيء مستمر ؟ [1] وهذا سؤال علمي بمعنى الكلمة ، وبديهي أنه يتضمن حلا علميا . فالمسألة في الواقع تتصل بفردية نسبية ؛ لأن هذه الظواهر النفسية لن تفقد طابعها الاجتماعي الأصيل أبدا ؛ بل سيبقى هذا الطابع وسينمو في بعض النواحي الخاصة بسبب ازدياد عدد العلاقات بين الكائنات الإنسانية التي تنتمي إلى جماعة بعينها ، وبسبب تقدم اللغة على وجه الخصوص . ولكنا نتصور بسبب هذا التقدم نفسه أن شعور الفرد سينتهي بأن يؤكد له وجوده عندما يقابل بين نفسه وبين غيره ، على حد ما يقول الميتافيزيقيون .

وهكذا فليست الشخصية النفسية الفردية التي توجد لذاتها نوعا من الحقائق المطلقة التي توجب على التفكير أن يقبل أشد الآراء غرابة وجرأة ، ونعني بها الآراء التي يقول بها كل من المذهب المثالي ومذهب وحدة الوجود إذا أريد فهم العلاقات بين نفوس الأفراد وبين البيئة التي تعيش فيها . وتنشأ هذه الصعوبات من أن الميتافيزيقي أو عالم النفس يستعيض عن حقيقة الحياة العقلية بشخصيته النفسية المجردة المغلقة . وهذا مظهر آخر لما كان « وليام جيمس » يطلق عليه اسم « وهم عالم

(١) يحاول « بريل » من طريق خفي أن ينكر الاستعدادات النفسية الفردية . ولا ندرى لم يبذل كل هذا العناء غير المجدى . فإن الطابع الاجتماعي للحالات النفسية لابد له من استعدادات فردية تكون دعامة ، أو مادة له إذا فضلنا استخدام هذا المصطلح الأرسطوطاليسي . « المترجم » .

النفس » . وإذا أردنا الخلاص من هذا الوهم فمن الضرورى ؛ بل يكفى ، ألا نتجاهل الطابع الاجتماعى البدائى لكل مانحتوى عليه من عنصر إنسانى بمعنى الكلمة . وقد سبق أن قال « أوجيست كونت » : يجب ألا نفسر الإنسانية بالإنسان ؛ بل يجب على العكس من ذلك أن نفسر الإنسان بالإنسانية [١] . ويمكننا أن نعتبر أن هذه الصيغة مقبولة إذا طبقناها على دراسة الظواهر النفسية ، ولكن بشرط أن نقيدها على النحو الآتى : « يجب ألا تتخذ ضمائر الأفراد نقطة بدء لتفسير العناصر المشتركة فى الحياة النفسية بين أفراد مجتمع معين ؛ بل يجب على خلاف ذلك أن نبحث عن طريقة تكوين هذه الضمائر الفردية ابتداء من الضمير الاجتماعى [٢] » .

والنتيجة المباشرة التى تترتب على استخدام هذه الطريقة العلمية هى أن نخرج المجتمعات الإنسانية من عزلتها التى وضعها فيها علم النفس التقليدى ، وأن نضعها فى أعلى السلم الحيوانى ؛ ذلك أن الحياة النفسية البدائية فى الجماعات الإنسانية ، تلك الحياة التى نتصورها على هذا النحو ، لاتختلف فى طبيعتها عن الحياة النفسية التى نلاحظها فى المجتمعات الحيوانية ؛ بل تختلف عنها من جهة المرتبة فقط ، وبخاصة فى تلك المجتمعات الحيوانية التى يشبه أفرادها ، فى عاداتهم وطريقتهم فى الحياة ، الإنسان إلى حد كبير . وقد بين « اسبيناس » بطريقة ممتازة كيف أن

---

(١) انظر « فلسفة أوجيست كونت » الترجمة العربية ص ٢٣٠ .

(٢) يتبع هنا المؤلف تفكير « دوركايم » . والواقع أننا نشاهد لدى البدائيين ضميرا فرديا يتنكر للعادات والتقاليد الاجتماعية . هذا إلى أن وجود الكهنة والسحرة دليل على وجود تفرقة واضحة بين الأفراد ، ارجع فى هذه المسألة إلى كتاب مبادئ علم الاجتماع الدينى. هذا إلى أن « بريل » ينمى جانبا فرديا هاما ، وهو الشروط العضوية والعصبية التى لا بد منها لنشأة الحياة النفسية أو الشعورية . « المترجم » .

الشعور الفردى لدى كل عضو من أعضاء الجماعة فى هذه المجتمعات [الحيوانية] يرتبط ارتباطا وثيقا بحياة هذه الجماعة نفسها . ويترتب على هذا أنه يحق لنا أن نتكلم عن الشعور الاجتماعى ، وأن نعتبر أن الجماعة هى الفرد الحقيقى[1] . ويمكننا أن نسلم مع كثير من احتمال الصدق ، الذى يقرب من اليقين ، بأن الفرد فى الطوائف الإنسانية التى تختلف عن المجتمعات الأسترالية ، مقدار ما تختلف هذه الأخيرة عن مجتمعاتنا ، كان لايوجد وجودا عقليا « لذاته » ، وأنه كان لايشعر بشعوره الفردى ، إذا جرؤنا على استخدام هذا التعبير ، وأن حياته النفسية كانت ذات طبيعة اجتماعية محضة على وجه التقريب[2] .

— ٢ —

تحليل علم الاجتماع لعاطفة الإلزام من جهة علاقتها بالتصورات الاجتماعية — . نقد فكرة العاطفة الأخلاقية « الطبيعية » — . مثال تقديس الأبناء للآباء فى الصين — . كيف يمكن أن توجد العواطف المتناقضة جنبا إلى جنب ، وعلى نحو غير محدود فى ضمير فردى بعينه ؟ — العواطف أكثر قدرة على البقاء والاستمرار من التصورات — . أمثلة مأخوذة من مجتمعنا .

إذا كان الأمر هكذا فإنا نجد أنفسنا مزودين ، منذ الآن ، بمنهج عام وبطريقة تقود خطانا فى تحليل العواطف الأخلاقية التى سنلاحظها فى مجتمع معين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . فعلى الرغم من أن ضمير كل امرئ يشعر بهذه العواطف كما لو كانت أصيلة وشخصية ، وكما لو كانت « تولد من تلقاء ذاتها » ، وبخاصة فى أكثر المجتمعات تحضرا ،

---

(١) تلك هى أسطورة العقل الجمعى الذى سبق أن ذهب إليها « دوركايم » . « المترجم »

(٢) هذا الفرض غير علمى لأنه يعتمد على الخيال المحض ، ولأنه لا يمكن التحقق من صدقه . ومن ثم فلا قيمة له . « المترجم »

وهى المجتمعات التى يعدّ فيها المرء نفسه « مستقلا » و « مشرّعا » فى العالم الأخلاقى — نقول على الرغم من ذلك فسنعتبر مبدئيا أن هذه العواطف اجتماعية ، وأنها ترتبط بالمعتقدات والتصوّرات والأهواء الاجتماعية التى احتفظ بها هذا المجتمع مدة غير محدودة من الزمن .
وهكذا نفسر لأنفسنا طابع العموم الذى ينسبه كل ضمير خلقى إلى أفعاله الخاصة ، أو الذى يتطلبه لهذه الأفعال بعبارة أدق . ذلك لأن هذا الطابع العام ليس إلا ترجمة منطقية للعاطفة الآمرة التى ترتبط ، هى نفسها ، بالتصوّرات الاجتماعية التى تأمر بأحد الأفعال الخاصة باعتبار أنه خير ، والتى تنهى عن فعل آخر باعتبار أنه شرّ ، والتى تظهر سخطها إذا خطرت فكرة الخروج على القاعدة الأخلاقية ، سواء أكانت فكرة شخص آخر أم فكرتنا نحن . وفى هذه الحالة الأخيرة تتشكل العاطفة — كما نعلم — بصورة خاصة هى الندم أو الحزن أو الفزع الدينى .

ويبدو من الطبيعى أن نسلم بأن عملية النموّ التى انتقلت بالمجتمعات الإنسانية من مرتبة مثيلة بالمرتبة التى نرى فيها الأستراليين إلى مرتبة الحضارات الغربية قد أثرت فى العواطف بقدر ما أثرت فى المعتقدات والنظم . وكما أنه وجب أن يشعر الأفراد بأنفسهم شعورا يزداد وضوحا بالتدريج ، بالرغم من الزيادة المستمرة فى صبغة العقل الفردى بالصبغة الاجتماعية — نظرا لأن التراث المشترك من الأفكار والمعارف وضروب التعميم التى اكتسبت وتبلورت فى اللغة قد زاد بصفة مستمرّة تقريبا — ؛ كذلك يشعر كل فرد شعورا أشد وضوحا بأن العواطف الأخلاقية هى عواطفه الخاصة ، على الرغم من زيادة الشعور بالاستمرار والتضامن الاجتماعيين كلما تميزت المجتمعات وأصبحت أشدّ تعقيدا . فيبدو للفرد أن الصفة المميزة لشخصيته تتحدد بمقدار ما فى عواطفه من قوّة ؛

وهى تلك العواطف التى لايفصل بينها وبين ضميره الخلقى . وكم من فيلسوف طاب له أن يقابل بين العقل والعلم غير الشخصى [من جهة] وبين الشعور بالواجب والجدارة الخلقية اللذين كان يرى [من جهة أخرى] أنهما يرتبطان بالمجهود الشخصى للفرد . وحقيقة لامجال إلى إنكار أن هذه الفكرة الخاصة عن الشخصية الأخلاقية أدت إلى تحقيق هذه الشخصية شيئا فشيئا ؛ ولكن يجب ألا يكون ذلك سببا فى أن نتجاهل كل ما تنطوى عليه العواطف الأخلاقية من طابع اجتماعى ، تلك العواطف التى تعدّ جزءا جوهريا من هذه الشخصية الخُلقية ؛ بل تعدّ فى الواقع المحرّك الرئيسى لها . فالشعور بالواجب ، والشعور بالمسئولية ، والفزع من الجريمة ، وحبّ الخير واحترام العدل ، كل هذه العواطف التى يعتقد الضمير الفردى المرهف من الوجهة الخُلقية أنه يستمدها من نفسه ، ومن نفسه فقط ، ترجع إلى أصل اجتماعى على الرغم من ذلك كله . فجميع هذه العواطف تستمدّ قوّتها من المعتقدات والتصوّرات الاجتماعية المشتركة بين جميع أعضاء الطائفة الاجتماعية .

وإن أكثر هذه العواطف عمقا هى دائما ، وعلى وجه التقريب ، أشدها عموما وأقدمها عهدا . وهى تفوق المعتقدات والعادات التى تعبر عنها من جهة دلالتها على الاتصال المستمرّ بين مجتمعنا وبين تلك المجتمعات التى سبقته ؛ بل بينه وبين تلك المجتمعات التى لم نُعد نذكر عنها شيئا ، والتى تنتمى إلى عصر ماقبل التاريخ . وهذا القدم السحيق فى الزمن هو ، على وجه الدقة ، السبب الذى يكفل لهذه العواطف الأخلاقية تلك القوّة التى لاتقاوم ، والتى يتصف بها كل مايبدو لنا طبيعيا وغريزيا وفطريا . ولم تخف هذه الظاهرة على الفلاسفة . وقد « فسروها » بطريقتهم الخاصة . فقال فريق منهم : إن المبادئ الأخلاقية

وعاطفة الإلزام الخُلقى كانت توجد « سلفا — a priori » . واعتقد فريق ثان بوجود « حاسة أخلاقية » فطرية لدى الإنسان.وأخيرا فكر آخرون أن الإنسان لما كان اجتماعيا بطبيعته كان أخلاقيا بطبيعته أيضا . وكان معنى هذا أن هؤلاء الفلاسفة يعترفون ضمنا بوجود طابع اجتماعى — وقديم جدا في الوقت نفسه — تتسم به ردود الأفعال العاطفية التى تحدث ، دون تخلف ، لدى أحد أعضاء مجتمع معين عند ما يسلك ، هو أو غيره من أعضاء الجماعة ، مسلكا يتفق مع المعتقدات العامة والمطالب التقليدية أو يكون مضادا لها .

ومن هنا نستنبط عدّة نتائج هامة :

النتيجة الأولى :

لما كانت العواطف الأخلاقية فى مجتمع معين تخضع لتصوّرات هذا المجتمع ومعتقداته وعاداته الاجتماعية ، على نحو أشدّ مايكون صرامة ، فإنها توجد فى كل لحظة على النحو الذى يجب أن تكون عليه ، طبقا لما تقتضيه هذه التصوّرات وهذه العادات وهذه المعتقدات (الحاضرة والماضية) . فإذا كانت هذه التصوّرات تعبر عن خيال صبيانى لايستطيع التفرقة بوضوح بين ماهو حقيقى وموضوعى ، وبين ماهو وهمى وشخصى ، وإذا كانت هذه المعتقدات تبدو شنيعة ومناقضة لمنطقنا ، وإذا كان معظم هذه العادات مضادا للعقل وعقبة فى سبيل التقدم الاجتماعى ، بدلا من أن تكون عونا له ، فبأىّ معجزة تنطوى العواطف وحدها على خصائص مخالفة ، وكيف تكون «أخلاقية » جديرة بهذا الاسم ، وبالمعنى الذى يفهمه ضميرنا اليوم من هذا اللفظ ؟ وفى الواقع ينطبق هنا أيضا مبدأ شروط الوجود . فلقد قلنا إن كل مجتمع قابل للحياة يستمرّ فى الحياة زمنا طويلا ، مادام يقاوم أسباب الانهيار

الداخلية والخارجية مقاومة كافية ، مهما كان هذا المجتمع بائسا ضعيف البنية ردىء التركيب ، ومهما تكدست فيه مجموعة الآلام غير المجدية والمجهودات الضائعة . ولا يصدق هذا المبدأ فحسب على كل مجتمع يُنظر إليه فى جملته ؛ بل على كل مجموعة من الظواهر الاجتماعية التى يُنظر إليها على حدة ، ومن ثم يصدق أيضا على العواطف بالقدر الذى يمكن أن نفردها فيه بالنظر . فمن المحقق أن هذه العواطف توجد فى كل عصر على النحو الذى يمكن أن توجد عليه ، بناء على مجموعة الشروط الموجودة بالفعل . وتبرهن لنا التجارب على أن هذا المبدأ ينطبق على المجتمعات التى توجد فى مستوى منحطّ جدا . وحينئذ ليست هناك « عاطفة أخلاقية طبيعية » ، كما أنه لاوجود « لأخلاق طبيعية » .

ومما لاريب فيه أنه إذا اتجهت العواطف الاجتماعية ، لدى طائفة معينة ، إلى القضاء على هـذه الطائفة فسرعان ماتكفّ هذه الأخيرة عن البقاء . ولما كانت المجتمعات الإنسانية مستمرّة فى الواقع ترتب على ذلك أن العواطف التى توجد لدى أفراد هذه المجتمعات ليست منافية فى جوهرها للحياة الاجتماعية . ولكن ما أبعد هذه الملاحظة عن تجريد هذه المجتمعات من بعض العواطف الاجتماعية الطاغية الدامية المفزعة الشنيعة ، وشأنها فى ذلك شأن الحقيقة الاجتماعية التى تعدّ هذه العواطف جزءا منها ، والتى تساهم فى الاحتفاظ بها . وليس ثمة مشقة فى التحقق من صدق هذه النتيجة إذا استخدمنا طريقة المقارنة . فإن قتل الأولاد (وبخاصة قتل البنات) وتقديم الضحايا الإنسانية ، وضروب المعاملة السيئة التى يعامل بها النساء والأرقاء والطبقات الدنيا ، وجميع صنوف المحرّمات التى تقوم على أساس الخرافات تبين لنا أن العاطفة الاجتماعية لدى عدد كبير من المجتمعات تبيح ؛ بل قد توصى على نحو جازم بهذه

الأفعال التي يحكم ضميرنا في الوقت الحاضر بأنها « منافية للأخلاق » .

زد على ذلك أننا نشاهد في المجتمعات المتقدمة في الحضارة ، كالصين مثلا ، أن هناك تضامنا بين المعتقدات والعادات المضادة للعقل وبين العواطف الاجتماعية الجادّة التي ينظر الناس إليها نظرتهم إلى العواطف الأخلاقية بأسمى معانيها . مثال ذلك تقديس الأبناء للآباء ، ذلك التقديس الذي يبدو غريبا في نظر الأوربيين ، والذي يرى بعض هؤلاء أنه دليل على الإخلاص الجدير بالإعجاب ، والذي يرى بعضهم دليلا على الأثرة الجديرة بالازدراء . ولكنه ، في الحقيقة ، يدخل ضمنا في مجموعة معقدة من العادات الخُلقية والمعتقدات التقليدية التي ترجع إلى عهد سحيق في القدم . أما في نظر الصينيين فليس ثمة كارثة أشد من أن يحرم المرء ، بعد موته ، من العبادة الضرورية لروحه حتى تظل في سلام . وفيما عدا هذا فإن كل روح لاتنعم بهذه العبادة تصبح خطرة على الأحياء ، وبخاصة على هؤلاء الذين كان يجب عليهم إرضاؤها . وهكذا يرى الصيني أن عبادة الآباء الأموات أوّل الواجبات وأشدها ضرورة ، وأن صلاح الأبناء ومراعاتهم لهذه العقيدة هو أولى الفضائل . ولذلك فإن أهم شاغل يشغل الصيني هو أن ينجب ، في أقرب وقت ممكن ، أولادا من الذكور ، وهم الذين يصلحون وحدهم لكي يقدموا إليه بدورهم الواجبات التي يؤديها هو . فهو يريد أن يكون دائنا بنفس الاعتبار الذي يُعدّ به مدينا ، وهو يريد أن يتأكد ، عندما يدركه الموت ، من أن تقديس أبنائه له سيردّ عليه ماقام به هو تجاه آبائه . وهذا هو السبب في الزواج المبكر . ومن هنا نشأت ظاهرة زيادة النسل عن الحدّ المعقول ، تلك الظاهرة التي تؤدى في جميع أجزاء الأمبراطورية الصينية تقريبا إلى أشدّ أنواع البؤس المروّعة ، على الرغم من خصوبة

الأرض ، وانتشار الصناعة ، ومهارة السكان وصبرهم وقناعتهم . وهذا هو السبب أيضا فى المجاعات المريعة وفى آلاف الموتى إذا كان المحصول رديئا إلى أقلّ حدّ ممكن . وفى أكثر الأحيان يعترف الملاحظ الأجنبى ، سواء كان من المبشرّين أم من غيرهم ، بعجزه عن الدلالة على علاج لهذا الداء . فالعواطف والمعتقدات والعادات الخلقية مرتبطة فيما بينها أشد ارتباط إلى درجة أنه مامن أحد يعلم أفضل طريقة يمكن اتباعها . فهل له أن يهاجم المعتقدات الدينية الخاصة بأرواح القدماء ؟ — لكن العاطفة الاجتماعية التى تمسّ هذه المعتقدات ، منذ أزمان سحيقة ، تجعلها بمنأى عن كل هجوم من الوجهة العملية . فإذا أراد المرء أن يجتثّ لديهم أصول هذه المعتقدات بدا للصينيين أنه يريد إضعاف روحهم المعنوية . ويقال إن « الجزويت » يتسامحون ضمنا فى قبول هذه المعتقدات لدى حديثى العهد بالدخول إلى مذهبهم . وهل للمرء أن يهاجم عواطفهم ؟ — ستظلّ هذه المحاولة غير مجدية مادامت المعتقدات باقية . وهنا نرى، على نحوأشدّ مايكون بداهة ، أن العواطف الأخلاقية تتضامن تضامنا وثيقا مع بعض التصوّرات والمعتقدات الاجتماعية ، وأنها تخلع عليها — وتستمدّ منها فى الوقت نفسه — قوّة كبيرة جدا إلى درجة أنه يكاد يكون من المستحيل على المرء أن يجتثّ أصولها، حتى عندما يبدو أن هذه العواطف تؤدى إلى الضرر أكثر مما تؤدى إلى النفع من الوجهة الاجتماعية ، إذا نحن وزنا كل الأمور حقّ وزنها . وقد يكون من اليسير أن نبين أن بعض العواطف الأخلاقية الغريبة الأخرى لدى الصينيين (مثل عدم المشاركة الوجدانية ، والاستسلام للمصير دون مقاومة الخ) ترتبط أيضا بمجموعة الشروط العامة فى مجتمعهم .

ولا نجد فى عواطفنا الأخلاقية الخاصة شيئا يثير دهشتنا ، أو يخدش

شعورنا لأنها عواطفنا . فالاتفاق الظاهرى بينها وبين تصوّراتنا ومعتقداتنا وعاداتنا يحول دون أن تبدو لنا أىّ عاطفة منها بمظهر الغرابة أو التقلب أو الضرر ، أو بمظهر الشيء الذى عفا عليه الزمن . لكن ليس الحكم الذى يصدره الضمير على نفسه بصفة تلقائية دليلا قاطعا . فهذا الحكم لايدلّ على شيء أكثر مما يدلّ عليه الحكم الذى يصدره الضمير الصينى فى صالح عواطفه الأخلاقية . فعلى خلاف ذلك نعلم أن هذه العواطف تعدّ جزءا من الظواهر التى تتكوّن منها حياة مجتمعنا ، وأنها تتضامن مع ظواهر المجموعات الأخرى ، وأنها تشترك معها فى خصائصها ، وأننا إذا أردنا معرفتها وجب ، على أقل تقدير ، أن ندرس المجموعات الاجتماعية الرئيسية دراسة اجتماعية . ففضلا عن أننا لانستطيع اتخاذ عواطفنا معيارا لأحكامنا ، كذلك لسنا فى وضع يسمح لنا بأن نصدر أحكامنا على عواطفنا نفسها . حقا كثيرا ماتتغلب هذه العواطف على سلوكنا . أما إذا سلكنا مسلكا مخالفا فإنّ العواطف الأخلاقية التى تُغلب على أمرها تثير لدينا ردّ فعل مؤلم . ولكنا نجد هذه القوّة التى تختصّ بها هذه العواطف فى عاطفة « التابو » لدى « البولينيزى » . ولا يكفى أن نستشهد بقوّة العواطف حتى نبرّرها . فقيمتها مساوية ، على وجه الدقة ، لقيمة الحقيقة الاجتماعية التى تعد هذه العواطف تعبيرا عنها ، ودعامة لها فى الوقت نفسه .

النتيجة الثانية :

كذلك لانستطيع التأكد من تجانس عواطفنا الأخلاقية ، على الرغم من أن شعورنا لاينطوى على شيء يدعونا إلى الشك فى هذا التجانس . حقا إن الضمير الخلقى يحتفظ على حدّ سواء ، إن لم يكن بنفس القوّة ، بكل العناصر الحية التى توجد فيه . لكن سرعان ماتقنعنا الملاحظة

الموضوعية للعواطف التى توجد فى عصر معين بأن هذا التجانس ليس إلا تجانسا ظاهريا [1] . فلا وجود لهذا التجانس ألبتة فيما يتعلق بالمعتقدات أو بالتصورات التى ترتبط بها العواطف ارتباطا شديدا . وإذن فلا وجود لهذا التجانس أيضا فيما يمس العواطف . ولو فرضنا أنه يوجد بين الأفكار والمعتقدات الاجتماعية اتساق أو انسجام منطقى ، مع أننا لم نعثر على هذا الإتساق فى أى مجتمع ما — وما أبعد مجتمعنا الأوربى عن هذا الاتساق ؛ إذ مابرحت العقول الممتازة فى عصرنا موزعة بين آراء وأفكار شديدة الاختلاف فى كثير من الأحيان! — نقول لو فرضنا أن هذا الاتساق موجود لما ترتب على هذا أن هناك انسجاما بين العواطف أيضا . ذلك لأن قدرة العواطف الاجتماعية على البقاء لما كانت تفوق قدرة التصورات الاجتماعية [فى هذا الصدد] فمن الممكن أن يحتفظ الناس بها ، مدة غير محدودة من الزمن ، إلى جانب التقاليد والعادات الخلقية ، بعد أن أفسحت المعتقدات التى كانت مرتبطة بها مكانها لمعتقدات أخرى [2] . فيبدو إذن أن هذه العواطف تستمر فى البقاء من تلقاء ذاتها ، على الرغم من أنها كانت تعتمد فى وجودها ، منذ زمن بعيد لانذكر عنه شيئا ، على مجموعة الشروط الاجتماعية ، وبخاصة على التصورات الاجتماعية [3] .

هذا إلى أنه من الممكن حقا أن توجد أفكار ومعتقدات متناقضة جنبا إلى جنب ، وأن يستمر بقاؤها مدة طويلة دون أن تعانى العقول من

(١) أنظر الفصل الثالث الفقرة الثانية صفحة ١٤٩ .

(٢) هذا خاص بالمجتمعات التى تتطور فيها العقائد الدينية « المترجم » .

(٣) انظر : E. Durkheim. La prohibition de l'inceste Année sociologique 1, 1898, P.1-70; Paris, F. Alcan.

أمر هذا التناقض شيئا ، أى دون أن تفطن إليه . ومع هذا [فإنا نرى] فى المجتمعات غير الراكدة من الوجهة العقلية أنه متى عُرفت أوجه التناقض كُتب عليها الفناء . وتنتهى التجربة التى تزداد ثروتها يوما بعد آخر إلى القضاء على التصوّرات التى تتنافى معها . فتقدم العلوم يفضى بالتدريج إلى التوفيق على أكمل وجه بين الأفكار العامة وبين الحقيقة الموضوعية . وعلى عكس ذلك لايستطيع المنطق ولا التجربة شيئا تجاه العواطف المتضادة التى توجد جنبا إلى جنب فى ضمير بعينه ما دام هذا الضمير يشعر بها . ومن ثم تتغير العواطف ، على وجه العموم ، على نحو أشدّ بطءا من تغير التصوّرات . أضف إلى هذا أن العواطف ترتبط ارتباطا شديدا بالطريقة المادية التى تؤدِّى الأفعال تبعا لها ، أى بالحركات . وبهذا تشترك مع العادات فى طابعها العضوى .

هذا وينمّ الخيال الاجتماعى - الذى أنتج الأساطير وتفسيرات نشأة العالم - عن نفس عدم الاكتراث بالتناقض المنطقى . فهو يسلم فى الوقت نفسه بأن الله واحد ، وأن هناك عدة آلهة ، وأن الإله هو العالم وأنه خارج العالم ، وأنه خلق المادة وأنها قديمة مثله ، وأن الروح سبب فى حياة الجسم ، وأنها غريبة عنه تماما ، وأنها تتأثر بكل ما يقع له ، وأنها توجد فيه على هيئة مبدأ لايمكن النيل منه . وهو يؤكد فى آن واحد صفة الحلول وصفة الطابع العلوى بالنسبة للروح . فمن الممكن ، من باب أولى ، أن تبقى العواطف التى كانت تصحب بعض التصوّرات الاجتماعية عندما تفسح هذه الأخيرة مكانها لتصوّرات أخرى . وهناك ظاهرة عظيمة الدلالة فى هذا الصدد . فما زالت الديانات مستمرّة بعد أن تم تحلل أجزائها من الوجهة العقلية [1] . فقد استمرّت منذ قرون تقاوم

(١) تلك هى الفكرة الغالبة على أتباع « أوجيست كونت » . فقد كان هذا الأخير =

أشدّ الهجمات عنفا ؛ بل عادت إليها قوتها الظاهرية أحيانا ؛ فى حين أن عقائدها قد فقدت سلطانها على العقول المثقفة . فهل يرجع السبب فى ذلك إلى شيء آخر سوى بقاء العواطف الاجتماعية بقاء غير محدود ، على وجه التقريب ، وهى تلك العواطف التى تتصل بالرموز والحركات والطقوس والأبنية الأثرية ومختلف أنواع الذكريات التى تنطوى عليها هذه الديانات ، والتى لاترضى أن يشبعها شيء آخر سوى هذه الديانات[1] .

وهكذا نرى أنه توجد عواطف قديمة جدا مختلطة بعواطف أقرب عهدا ضمن العواطف الاجتماعية التى يعرضها علينا ضميرنا [الخُلقى] ، كما لو كانت عواطف أخلاقية . وترجع دراسة طريقة تكوين هذه العواطف ، وترتيب ظهورها ، والعلاقات التى توجد بينها ، إلى علم الحقيقة الاجتماعية الذى بدأ يخرج إلى حيز الوجود . لكننا نستطيع منذ الآن أن نحدّد صيغة قانون لم تكذبه التجارب مطلقا : عندما تكون عاطفة أخلاقية مصحوبة فى ضمير الفرد ببعض التصوّرات والمعتقدات التى تتضامن معها فإنا لانستطيع أن نصدر حكما سابقا على تاريخ نشأة هذه العاطفة . وعلى عكس ذلك إذا فرضت العاطفة الأخلاقية نفسها ، لا أكثر ولا أقل ، باسم الضمير وبسلطان يزعم أنه يكفى فى ذاته فلنا أن نفكر فى أن أصل هذه العاطفة يرجع إلى عهد بعيد جدا . وفى هذه الحال نجد أنفسنا أمام فرضين يجب أن تكون دراسة الظواهر حكما فاصلا بينهما : فإما أن التصوّرات الاجتماعية المعاصرة لهذه العاطفة تستمرّ

= يرى أن الديانة المسيحية قد انقضى زمنها ، ولابد من الاستعاضة عنها بديانة أخرى — ويلاحظ أن هذه الفكرة صحبت الجمهورية الثالثة التى فصلت بين الدين والدولة « المترجم »

(١) يلاحظ هنا عدم دقة المؤلف فى استخدام كلمة الديانات بصفة الجمع . وذلك لأن هذه الظاهرة إذا كانت صادقة فيما يتعلق بالديانة المسيحية فى أوربا فهى ليست كذلك بحال ما فيما يتعلق بتاريخ التفكير الإسلامى « المترجم »

فى البقاء مثلها ، ولكن على نحو أقلّ وضوحا بحيث لايكاد يدركها ضمير الفرد الذى لم تختف منه هذه التصوّرات تماما ، وإما أن تكون هذه التصوّرات قد تشكلت بصور مختلفة وتحوّرت تماما ؛ فى حين أن العاطفة تستمرّ فى الانتقال من جيل إلى جيل عن طريق العادات الخلقية والتقاليد . وتشمل هذه الحالة الأخيرة العواطف الاجتماعية القوية التى نعجز عن تفسيرها لأنفسنا ، والتى لانستطيع ، فى الوقت نفسه ، إلا أن نشعر بها شعورا حادا جدا إلى درجة أننا لو لم نشعر بها لكنا موضعا للشكّ فى نظر الآخرين ، ولأحسسنا بالضعة فى نظر أنفسنا . إن كثيرا من المجرمين مصابون بنوع خاصّ من عدم الحساسية . وليس سبب هذا الداء إلا أنهم مجرّدون من العواطف الاجتماعية الحادّة التى توجد فى مجتمعنا . وربما أثارت هذه المسحة الخاصة فى طبيعتهم الرعب والتقزّز أكثر مما تثيره جريمتهم نفسها . فإذا انتقل المرء العادى الذى يشعر بهذا الرعب وهذا التقزّز إلى بيئة الزنوج أو الصينيين سلك بدوره مسلكا يدلّ على عدم وجود حساسية من هذا القبيل . لكنه لن يعتقد أنه مجرم ؛ لأن العاطفة الاجتماعية تلزم الصمت فى هذه الظروف الجديدة .

النتيجة الثالثة :

على الرغم من أن تطوّر العواطف الاجتماعية يرتبط بتطوّر المعتقدات والتصوّرات الاجتماعية فهو لايتبع هذا التطوّر الأخير خطوة بخطوة . فهو على وجه العموم أكثر بطءا . وتستنبط هذه النتيجة مما سبق لنا ذكره . كذلك يمكن ملاحظتها بطريقة مباشرة . مثال ذلك أن الفلاسفة السقراطيين — والكلبيين بصفة خاصة — قد هاجموا ، فى العصر القديم ومنذ القرن الرابع قبل الميلاد ، الآراء الوهمية الخاصة بالعصبية الإقليمية

والرقّ مهاجمة عنيفة . وفى القرن الثالث قبل الميلاد ، بيّن الرواقيون ، فى عبارات جديرة بالإعجاب لم تبلغ قط عبارات أخرى مبلغها من الوضوح ، أن الناس متساوون فى الحقوق ومواطنون على حدّ سواء فى مملكة « جيبتير » ، وأن النوع الإنسانى يكوّن مجتمعا وحيدا يعدّ فيه جميع الناس إخوانا ، دون تفرقة بين أجناسهم أو مرتبتهم الاجتماعية . وفى القرن الأوّل الميلادى تكلم « سنيكا » فى روما عن الكرامة الإنسانية للأرقاء ، كما لو فعل أحد فلاسفة القرن الثامن عشر . لكن هناك ما يدعو إلى اعتقاد أن جملة هذه الآراء الإنسانية لم تُصحب مباشرة بتعديل فى العواطف الخلقية ؛ لأن الرقّ ، بما ينطوى عليه من نتائج شريعية وخلقية ، ظلّ محتفظا ببقائه حتى نهاية العصر القديم .

ولم يشعر الناس بتأثير هذه الأفكار الفلسفية إلا فى وقت متأخر ، عند ما أدخل المشرّعون الرومانيون ، فى القرنين الثانى والثالث الميلاديين ، بعض التعديلات على الوضع القانونى للأرقاء . ولا ريب فى أن العواطف الاجتماعية قد تغيرت شيئا فشيئا . لكن هذا التغير ظلّ ضئيلا جدا إلى درجة أن العادات الخلقية التقليدية لم تحسّ بثقله ، وهى تلك العادات التى كان المنظر اليومى للنظام الاجتماعى المقرّر يميل إلى الاحتفاظ بها . ويقصّ « تاسيت » أن أحد الأشراف وجد قتيلا فى داره أيام حكم « نيرون » فعذّب جميع الأرقاء الذين كانوا يسكنون هذه الدار ، وأعدموا طبقا للقانون ، وكانوا عدة مئات . ويضيف « تاسيت » أن هذه التدابير الهمجية أدت إلى انفجار عواطف السخط وإلى ثورة لدى السكان من الرومان . وهكذا [نرى] فى بعض الظروف الاستثنائية أن تعديل العاطفة الاجتماعية تجاه الأرقاء قد تمّ بعنف وفى وضح النهار .

ولكنه كان غير كاف لتحويل مجرى الحياة العادى ، حتى يؤدى إلى تغيير حالة اجتماعية تتعارض مع الآراء الجديدة ، على الرغم من أن هذه الآراء كانت شديدة الذيوع ، وأن الناس كانوا يقبلونها على جه العموم .

ولا نعدم فى مجتمعاتنا المعاصرة مناسبات تدعونا إلى ملاحظة أن العواطف الاجتماعية متأخرة تأخرا مماثلا عن الأفكار . وتلك مثلا هى حال كل من فكرة وعاطفة العدل الاجتماعى فى المسائل التى تمس حق الملكية . فمنذ مائة عام على وجه التقريب كان علم الاقتصاد السياسى لدى أمثال « ريكاردو » [1] و « ج ـ ب ـ سى » [2] لايجد مناقضا له فى هذه المسألة ، فكان هذا العلم يرى أنه ليس من الممكن أن يكون توزيع الثروات على نحو مخالف لما عليه الحال فى مجتمعنا ، وكان يفسر ذلك بفضل القوانين الطبيعية . وتدل هذه الكلمة الأخيرة فى لغة علم الاقتصاد « الكلاسيكى » على أن هذه القوانين « ضرورية » و « دالة على العناية الإلهية» فى نفس الوقت ،وأنه على الرغم من أن الثروة نتيجة للعمل فمن الواجب أن يوجد من جانب عدد قليل من أصحاب رءوس الأموال ، وأن توجد من جانب آخر ملايين من الفقراء الذين لايسمح لهم قانون الأجور ، بصفة عامة ، إلا بكسب ما يكفى تماما حتى لايموتوا جوعا . هذا إلى أن هؤلاء الفقراء يحيون ، فى الأقل ، مادامت الأزمات التجارية والصناعية ليست شديدة الوطأة وليست طويلة الأمد . فلقد ألف هؤلاء حالتهم الاجتماعية ، وليس المال سببا فى السعادة الخ. . . وبالاختصار ،كان يوجد فى ذلك الحين انسجام كاف بين أشد الآراء

---

(1) Ricardo (2) J. B. Say

ذيوعا وبين العواطف الاجتماعية ، وكان عالم الاقتصاد ، فى بعض الأحيان ، معبرا غرًّا عن هذا الانسجام . فربّ العمل لايشعر بحرج ما فى إنقاص أجر العامل إلى أقلّ حدّ ممكن يستطيع هذا الأخير أن يعيش به . وهو لايعتقد أنه ظالم عند ما يقتضى فى مقابل هذا الأجر أكبر قدر ممكن من العمل ؛ إذ كان يدفع الثمن المتفق عليه . هذا إلى أن عالم الاقتصاد كان يؤكد له أنه سيفلس لامحالة لو سلك مسلكا آخر . ولم تحتج العاطفة ضدّ هذه النظرية التى تبدو « طبيعية » كما هى حال القانون المزعوم الذى تقوم على أساسه .

ومع هذا ، فنى أثناء القرن التاسع عشر هوجم الاقتصاد « الكلاسيكى » من كل جانب ومثّل به شرّ تمثيل . ولم يعد من الممكن تعضيد مبادئه الاعتقادية . وأخيرا سلم جميع أصحاب النظريات ، ماعدا طائفة قليلة من المحافظين الذين لايتزحزحون عن آرائهم ، بأن الملكية « ذات طبيعة اجتماعية » ، على حدّ تعبير « أوجيست كونت » ، ومن ثم فإن توزيع الملكية لايمكن أن يستبعد سلفا أىّ مراقبة أو تدخل من قبل الدولة . ولم يُعترف للعمال بحقّ إنشاء الاتحادات وحقّ الإضراب فحسب ؛ بل نما نوع من التشريع لدى أكثر الشعوب تقدّما ، وهو ذلك التشريع الذى يحدّد ساعات العمل ، ويشرف على الشروط الصحية فى المصانع ، ويحمى النساء والأطفال ، ويبيح النقابات وهلم جرّا . وكان يبدو أنه ينبغى أن يُصحب هذا التعديل فى الأفكار وفى التشريع بتعديل مماثل فى العواطف . وفى الواقع يمكن الوقوف على بعض العلامات [التى تدلّ على هذا التعديل] فلا نكاد نسمع سوى كلمة التضامن الاجتماعى . لكن هذه الكلمة الجميلة ـ التى ما زال معناها غامضا لدى معظم من يسمعونها ومن يستخدمونها ـ أصبحت ، فى نظر رجال السياسة ،

« فكرة ذات تأثير أكيد » ، على حدّ قول رجال المسرح . فلم يعد أحد يجرؤ أن يعضد - بصوت مرتفع مع عدم الاكتراث المذهبي الذى كان مألوفا فيما مضى — أن البؤس الأسود ، وأنّ الخطر الداهم الذى تتعرّض له طبقة العمال بأسرها من الناحيتين الجسمية والعقلية نتيجة ضرورية لقانون طبيعى لايمكن مقاومته ، كما هى الحال تماما فيما يتعلق بقانون الثقل ؛ بل أصبح الأمر على خلاف ذلك عند ما تقع حادثة مفجعة بصفة خاصة . فإذا حدث مثلا أن انتحر جميع أفراد عائلة من المعدمين لأنهم لايجدون عملا ، ولا يعرفون كيف يتسوّلون ، فإن أشدّ الصحف إخلاصا فى الدفاع عن الثروات المكتسبة تكون أول من ينادى بأنه من « الخزى » وأنها « فضيحة قومية » أن ينتحر الناس فى مجتمع مثل مجتمعنا بسبب الجوع والبرد بالرغم من كثرة وسائل الإنتاج وازدياد المنتجات الذى يصبح فى بعض الأحيان عبئا ثقيلا . ومع هذا ، فإن العاطفة التى تنفجر فى مثل هذه المناسبة ينقصها العمق فى الأقل ، إن لم ينقصها الإخلاص أيضا . وهى تنحصر ، على وجه الخصوص ، فى نوع من المشاركة الوجدانية التى تكاد تكون مشاركة وجدانية عضوية ، والتى يثيرها منظر كارثة تحرّك أوتار القلوب . وتبذل الصحافة عنايتها للإبقاء على هذه المشاركة الوجدانية ، وذلك بأن تستولى على بطل المأساة ، وتؤثر فى أعصاب الجمهور عند ما تُكْثِر من ذكر التفاصيل وصور الحياة الواقعية .

لكن هذا الانفجار المؤقت الذى يشبه الثورة التى ذكر « تاسيت » أخبارها ، لايدل قط على تغيير عميق فى الطريقة العاطفية القديمة ؛ ولو شعر المرء حقا أنه يوجد حيال ظلم اجتماعى ويُعتبر جميع أعضاء المجتمع مسئولين عنه بصفة شخصية لأنهم يساهمون فى الاحتفاظ به فى وضعه

الراهن — عن طريق قبولهم المستمرّ للنظم الراهنة — فكيف يظلّ غير مكترث حيال عدد كبير من صنوف البؤس ؟ حقا إن هذه الصنوف الأخيرة ليست مفجعة إلى هذا الحدّ ، ولكن لاحصر لعددها . وهى تحدث يوميا ودون انقطاع ، وهى مضادة للعدل ومنافية لمعنى الإنسانية تماما ، كما هى الحال فى مسألة تلك العائلة سالفة الذكر . ومع ذلك فإن منظرها لايؤثر فى أحد تقريبا . مثال ذلك أن صحف « باريس » تنشر فى كل أسبوع نشرة صحية خاصة بالمدينة ، وفيها نرى أن حالات « الدفتيريا » والحصبة والحمى القرمزية أو التيفود كثيرة العدد فى هذا الأسبوع « كشأنها فى كل سنة فى هذا الفصل » ، وأن الحالات المميتة عديدة ، ولكنها « تكاد تكون جميعها فى الأحياء التى توجد فى أطراف المدينة » وأن أحياء الوسط قد ظلت بسلام . وتلقى هذه الملاحظة قبولا طيبا جدا لدى قرّاء الأحياء الوسطى الموسرين الذى يحبون أطفالهم حبّ العبادة ، والذين لايفكرون فى أن يتساءلوا عما يدور بخلد الآباء والأمهات فى الأحياء البعيدة عن وسط المدينة . فهم يسلمون ضمنا ، وكما لو كان ذلك أمرًا اطبيعيا ، بأن هؤلاء القوم البؤساء لايربحون كثيرا من المال ، وأن حالتهم سيئة من جهة المسكن والمأكل والدفء ، وأن أطفالهم أكثر قابلية للعدوى ، وأن العناية بهم غير كافية ، وأنهم أكثر عرضة للموت . وإذن يستمرّ هؤلاء الموسرون فى نفس الحالة العاطفية والمذهبية التى كانت توجد فيها طبقات الملاّك فى القرن الماضى . وبكل سذاجة يحكمون بأن الظروف الاجتماعية التى ينعمون بها ظروف طبيعية اقتضتها العناية الإلهية .

فالتاجر « الذى ينسحب من الأعمال » فى حالة يسر شريفة ، والذى يستمتع بدخله ، وقد هدأ ضميره تماما ، والذى لايعكر عليه صفو

استمتاعه تفكيره. أو رؤيته لصنوف البؤس والآلام والمظالم الاجتماعية التى تعجّ حوله ، ليس مَسخا يمثّل القسوة . لكنه لايقرّ إلا بالعواطف التقليدية . وتؤكد له هـذه العواطف التقليدية بأن الوضع الراهن للأمور وضع طبيعى ، وأن المال الذى ربحه يخصه « بحقّ » ، وأنه لايلحق ضررا بأحد عندما ينفقه حسبما يهوى . فالأسلوب العاطفى القديم دعامة للفكرة القديمة عن العدل ؛ فى حين أن الفكرة الجديدة عن العدالة لم تبلغ بعد من القوة حدّا يؤدى إلى غلبة أسلوب عاطفى جديد لدى معظم الضمائر فى الأقلّ . ولما كانت نفس العملية تتكرّر فيما يتعلق بالعواطف الاجتماعية الأخرى الخاصة بالدين والوطن والحرية السياسية الخ ... فمن الضرورى أن تشبّ ضروب صراع طويلة ومؤلمة . ولا تستطيع المجتمعات الإنسانية ، حتى الوقت الحاضر ، سوى أن تخضع لهذه العواطف ؛ لأنها لم تهتد بعد إلى أسبابها وقوانينها .

— ٣ —

حدة ردود الأفعال التى تثيرها العواطف الأخلاقية — ليس هناك أشد عسرا من تعديل العواطف الاجتماعية — كانت العواطف الدينية لدى القدماء تنصب على الطبيعة بأسرها . أما لدى المحدثين فتنصب على الطبيعة الأخلاقية وحدها — معنى ديانة الإنسانية من وجهة النظر هذه — كيف نستطيع إعادة تركيب الفكرة العاطفية الخاصة بالطبيعة المادية وهى تلك الفكرة التى اختفت فى الوقت الحاضر ؟

إذن تبدو العواطف الاجتماعية شديدة الثبات ، على الرغم من أنها ترتبط ارتباطا وثيقا بالتصوّرات والمعتقدات الاجتماعية إلى درجة أنه لايمكن فصلها عنها إلا بالتفكير النظرى المجرّد . وهى تسلك نفس المسلك فى التطوّر (وليس هذا التطوّر تقدما على الدوام) . ولكنها تتطوّر على نحو أكثر بطءا من تطور التصوّرات والمعتقدات ، وأكثر عسرا

فى التحرر من الماضى . وهى مجموعة محافظة كل المحافظة إذا جرؤنا على استخدام هذا التعبير ، وإليها يرجع الفضل ، على وجه الخصوص ، فى بقاء الخرافات الاجتماعية لدى طائفة معينة ، وهى الخرافات التى كنا بصدد الحديث عنها فى الفصل السابق . فالعواطف الاجتماعية التقليدية تؤلف مع العادات والمعتقدات أمشاجا لايكاد يمكن فصل عناصرها بعضها عن بعض ، وهى تمتزج بها امتزاجا شديدا إلى درجة أنه من المستحيل أن نحدد قيمة كل عنصر من هذا المزيج ، وأن نقول إذا ما كانت العاطفة هى التى تغذى العادات والمعتقدات ، أم أن المعتقدات والعادات هى التى تغذى العاطفة .

وتعلن قوة العواطف عن نفسها أيضا بشدة ردود الأفعال التى تثيرها ؛ فالرجل الذى يفكر على نحو مخالف للآخرين ـ ولو كان ذلك بصدد مسألة لاتمس السلوك مباشرة ، ويستطيع جميع الناس أن ينظروا إليها دون هوى ـ يثير لديهم نوعا من القلق والدهشة التى لاتخلو من سوء القصد . فيبتعد الناس عنه طوعا كما يبتعدون عن الأرواح الخطرة المقلقة . أما إذا كان الاختلاف خاصا فى الوقت نفسه بالفكرة والعاطفة ، وإذا كان الأمر بصدد بعض الأشياء التى تهم السلوك والعادات الخلقية مباشرة ، لم يؤد ذلك إلى إثارة الاستهجان والشك فحسب ؛ بل يؤدى إلى انفجار السخط والحاجة إلى الأخذ بالثأر . وعلى العموم نجد أن شدة الكلف ـ على نحو يكاد يكون غريزيا ـ بالأساليب التقليدية فى الشعور والسلوك أساس لضروب المقاومة المنبعثة عن روح المحافظة . وما دام المجددون لايستطيعون مجابهة تلك الحالة إلا بالأفكار المحضة فسيفشلون . فلا بد من امتزاج هذه الأفكار بالعواطف الاجتماعية . ومن الضرورى

أن تتشبع الطائفة الاجتماعية كلها بهذه العواطف حتى ينتصر هؤلاء على روح المحافظة .

ولذا فليس أشق في الحقيقة الأخلاقية من تعديل العواطف الاجتماعية ، أو من تعديلها بطريقة مباشرة في الأقل . ومما لاشك فيه أن هذه العواطف ليست عصية علينا تماما ، كما هي الحال فيما يتعلق ببعض مجموعات الظواهر الطبيعية التي لانستطيع التأثير فيها بحال ما ، على الرغم من أن العلم الذي يدرسها قد أحرز تقدما كافيا (مثال ذلك الظواهر الفلكية) . ومن طبيعة التضامن بين الظواهر الاجتماعية أننا إذا استطعنا أن نؤثر في بعضها فإن هذا التدخل يتردد صداه على نحو أكيد في مجموعات الظواهر الأخرى ، دون أن نستطيع التكهن دائما بهذا التأثير ، ودون أن نستطيع تحديد رد فعله ، بصفة خاصة . ومع هذا تختلف مجموعات الظواهر فيما بينها من هذه الوجهة اختلافا كبيرا . فنحن نعلم بعض الوسائل التي نؤثر بها في الظواهر الاقتصادية ، والتشريعية ؛ بل في الظواهر العقلية لدى مجتمع معين ؛ لكننا لانستطيع التأثير في العواطف الاجتماعية ، إن لم يكن ذلك بتعديل المجموعات الأخرى أولا . فحتى الآن لم تحدث تغيرات لها قيمتها في العواطف الأخلاقية الاجتماعية إلا كنتيجة للتغيرات الدينية والاقتصادية الكبرى التي صحبها انتشار أفكار جديدة ، أو بعث آراء قديمة بعد أن انمحت مدة من الزمن .

ويرجع ذلك في الواقع إلى أن العواطف هي التي تتطلب من بين كل مجموعات الظواهر الاجتماعية أكبر مجهود حتى نستطيع « تصورها » ومعرفتها تبعا لذلك معرفة موضوعية . فمن اليسير أن تُسترجم لنا الظواهر الاقتصادية ببعض الصيغ والرسوم البيانية ، وأن ترتبط الظواهر العقلية

والدينية والتشريعية بظواهر خارجية وببعض الحركات والعلامات التى تسمح لنا بأن نجعل لها وجودا خارجيا ، وأن نلاحظها بمعزل عن ضمائر الأفراد التى تتحقق فيها ؛ ولكن ما أشقّ هذا التصوّر عندما يكون الأمر خاصا بالعواطف ! فهما يكن المسلك الذى نرتضيه فإنه يبدو لنا أنه لايمكن ترجمة عاطفة ما إلا بمصطلحات من نفس النوع ، أى إلا ببعض العواطف أيضا . وحقيقة تلك هى النتيجة التى انتهى إليها التفكير الأخلاقى دائما حتى وقتنا الحاضر . فإن وجود بعض العواطف الأخلاقية لدينا يثير عاطفة جديدة تتعلق بهذه العواطف نفسها متى فكرنا فيها ، وهى عاطفة التقديس والاحترام والخضوع الدينى المقدس . ومعنى هذا أن العاطفة الاجتماعية تشعر بنفسها على هذا النحو شعورا أشدّ ما يكون عمقا وحدّة فى ضمير الفرد . لكن شعور الفرد المتزايد بحدّة هذه العاطفة لايعنى أن « معرفته » لها قد زادت لهذا السبب .

ونحن نعلم أن منهج علم الاجتماع وحده ، أى المنهج التاريخى المقارن ، هو الذى يستطيع أن يفضى بنا إلى هذه المعرفة . وأوّل شرط فى استخدام هذا المنهج هو أن نعرض للعواطف التى نريد دراستها ، لا على اعتبار شعور المرء بها ؛ بل على اعتبار أنها جزء من الحقيقة الأخلاقية التى تقع تحت الملاحظة . وإذن يجب فى هذا النوع من الظواهر ، كما فى غيره من الأنواع ، أن ينظر العالم إلى تلك الحقيقة نفس النظرة الموضوعية التى يلاحظ بها الحقيقة الطبيعية . وإذا شعرنا بنوع من النفور حيال هذه الضرورة المنهجية ، على نحو ما نشعر به تجاه تقديس أسمى المعانى لدينا ، فلنتذكر ، مرّة أخرى ، أن الناس قد أحسوا بمثل هذا النفور عندما أصبحت الحقيقة الطبيعية موضوعا للبحث العلمى .

فقد كان القدماء يؤلهون الطبيعة بأسرها ؛ إذ كانت تشمل فى نظرهم

جميع الظواهر والكائنات ، أناسا وآلهة . وكانت عاطفتهم الدينية تمتدّ في آن واحد إلى المعبودات بمعنى الكلمة ، وإلى المعبود الذى يحلّ فينا باسم النفس ، وإلى جميع القوى التى تبعث الحياة فى الكون . وحقيقة كانت الديانات القديمة ديانات خاصة بالطبيعة . أما فى المسيحية فقد أصبح « اللانهائى » « المطلق » « الكامل » موضوعا وحيدا للعاطفة الدينية ؛ وهكذا يمكن القول بأن الطبيعة النهائية الناقصة قد اختفت أمام معنى الإله . أما أن هذه الطبيعة قد توحى بعاطفة دينية فتلك فكرة ملحدة تثير فزع المسيحى . ومع هذا تسرّب الوهن إلى عقائد الديانة المسيحية . وكان ذلك لأسباب عديدة . ولم يكن استيقاظ الفلاسفة القدماء أقلّ هذه الأسباب تأثيرا . فهل رأى أحد أن عبادة الطبيعة قد عادت إلى الظهور فى الوقت نفسه ؟ لا — اللهم إلا إذا أراد المرء أن يطلق هذا الاسم على شعور غامض من الميل إلى التفكير الإغريقى ، ومن الاحتجاج ضد الروح المسيحية . وعلى الأقل لم تعد أجزاء الطبيعة التى بدأ الإنسان يسيطر عليها بالعلم موضوعا لعاطفة دينية ، إن لم يكن ذلك على نحو شديد العموم ، باعتبار أنها جزء من الكون اللانهائى الذى تحوينا لجته . لكن هناك ظاهرة جديرة كل الجدارة بالملاحظة لدى الفلاسفة الذين قطعوا كل صلة تربطهم بالديانة المسيحية ، والذين يرون أن وظيفتها العقلية قد انتهت . فإنا نشهد ظهور ديانة الإنسانية لديهم (« فيرباخ » و « أوجيست كونت ») . وهل لذلك معنى آخر سوى أن العاطفة الدينية حُوِّرت ، على وجه الدقة ، لكى تنطبق على الجزء الوحيد فى الطبيعة الذى مازال يؤثر فى نفوس معاصرينا ، كما كانت الطبيعة بأسرها تسيطر على نفوس القدماء .

وحينئذ يحق لنا أن نتكهن للطبيعة الأخلاقية بتطوّر مثيل بالتطوّر الذى تمّ بالنسبة إلى الطبيعة المادية : فكلما استطاع العلم أن يتخذ الحقيقة الاجتماعية موضوعا له قل فيها نصيب العاطفة . ويعبر الإنتاج الفكرى « لأوجيست كونت » تعبيرا دقيقا عن هذا الانتقال . فهو يرى أن الحقيقة الأخلاقية أو الاجتماعية التى يطلق عليها اسم الإنسانية تبدو بالمظهرين الآتيين فى آن واحد : فمن ناحية يؤسس « كونت » علم الاجتماع الذى يطلق عليه أيضا اسم علم « الطبيعة الاجتماعية » ، ويدمج الحقيقة الاجتماعية فى الطبيعة ، ويبين أن قوانين الاستقرار وقوانين التطوّر فى علم الاجتماع تتضامن مع القوانين الطبيعية الأخرى . لكن لما كان المذهب « الوضعى » يؤدى من ناحية أخرى إلى إنشاء ديانة فإن الإنسانية تصبح « الكائن الأعظم » الذى تنصبّ عليه جميع العواطف التى كانت تتجه إلى الإله فيما مضى [1] . ولم ير « أوجيست كونت » صعوبة فى الاحتفاظ ، فى آن واحد ، تجاه نفس الحقيقة بمسلكين أحدهما علمى والآخر دينى — وتلك الصعوبة هى أهمّ مسحة يتميز بها مذهبه . لكن الخلاف الذى ظهر مباشرة بين خلفائه بيّن بوضوح استحالة التوفيق بين هذين المسلكين ؛ لأن أتباع ديانته لم يعنوا عناية كبيرة بتقدم علم الاجتماع . وعلى عكس ذلك نرى أن علماء الاجتماع فى الوقت الحاضر ، وهم ورثة تفكيره العلمى لايكترثون أىّ اكتراث بديانة الإنسانية . وهكذا يرينا مثال مؤسس علم الاجتماع نفسه ، على نحو أشدّ ما يكون وضوحا ، إلى أىّ مدى تظلّ الفكرة الحديثة عن الحقيقة الاجتماعية مختلطة بالعاطفة ، وأىّ مجهود يجب بذله حتى

---

(١) هذه هى فكرة « أوجيست كونت » عن ديانة الإنسانية — انظر مبادىء علم الاجتماع الدينى لروجيه باستيد — وترجمة محمود قاسم ، وبخاصة مقدمة المترجم .

تصبح هذه الحقيقة موضوعية وعلمية بمعنى الكلمة . ومع هذا ، فهناك مايعوّض مساوئ الحالة الراهنة . فهى تسمح لنا باستخدام طريقة المماثلة التاريخية لكى نعيد تركيب الحالة العقلية للزمن الذى كان الناس يتصوّرون فيه الطبيعة على النحو الذى تُتصوّر عليه الآن الحقيقة الاجتماعية وحدها . فلما كانت الفكرة التى تألفها عن الطبيعة المادية فكرة موضوعية وعقلية محضة — أو فى الأقل باعتبار أن العلم يلتزم هذه الفكرة — فإنا نجد أكبر مشقة حين نحاول أن نتصوّر أنه أمكن ، فيما مضى ، أن تكون هذه الفكرة مختلفة جدا ، وأن تكون شديدة البعد عن الطابع الموضوعى والعقلى ؛ أو نقول بعبارة أدقّ : إن مجموعة من الصور الخيالية والمعتقدات والتصوّرات كانت تحتل مكانها . وما كان لنا أن نصل مطلقا إلى فهم فكرة القدماء إذا لم نكن نحن أنفسنا مازلنا نتصوّر جزءا من الطبيعة على هذا النحو . فالطابع الدينى الإجبارى للمعتقدات والأساليب العملية ، والضغط الشديد الذى يباشره الضمير الاجتماعى على ضمائر الأفراد ، وانتظار المرء باطمئنان لبعض النتائج المحددة عقب بعض الأساليب العملية التقليدية — وغير المعقولة فى أكثر الأحيان — والتجديد المرادف للكفر ، كل هذه الأمور جميعا سمات مازالت تتميز بها فكرتنا عن الحقيقة الأخلاقية حتى اليوم . فلننقل هذه السمات بتفكيرنا إلى فكرتنا عن الطبيعة المادية ، وسنستطيع أن نكوّن لأنفسنا رأيا عما كانت عليه تلك الفكرة فى الزمن الماضى . كذلك سيتيح لنا العلم الحالى ، الذى يدرس تلك الطبيعة ، أن نتصوّر سلفا ، وبقدر ما ، ماذا ستكون عليه الفكرة العقلية عن الحقيقة الاجتماعية .

الفصل التاسع

نتائج عملية

— ١ —

لمحة عن الفن العقلى الذى يقوم على أساس علم العادات الخلقية — . فيم يختلف هذا الفن عن الأخلاق العلمية التى يهدف إلى تعديلها — . لا يتصور التقدم الخلقى الآن كما لو كان خاضعا للإرادة الطيبة وحدها — . سيتجه هذا الفن إلى بعض المسائل الخاصة ، وسيتوقف هو نفسه على تقدم العلوم — . المحاولات التى قام بها الباحثون ، حتى الوقت الحاضر ، لإصلاح الحقيقة الاجتماعية إصلاحا منظما — . لماذا كانت هذه المحاولات سابقة لأوانها ؟ .

تقدّر الشجرة بثمارها ، والمبادئ طبقا لنتائجها . وبمجرّد أن يثير التفكير النظرى اهتمام الأخلاق نرى ، على وجه الخصوص ، أن النقد لايتردّد فى إصدار حكمه ضد كل نظرية يظنّ أن نتائجها التى استنبطت ، بطريقة مشروعة ، تخدش العواطف التى ينظر إليها الضمير نظرته إلى أمور مقدسة ، ويلقى هذا الحكم موافقة إجماعية من قبل الجمهور . وسرعان مايرى المرء أن « الأخلاق العملية » ترضى الحاجة التى يقتضيها الضمير إرضاء تاما على وجه العموم . ومهما يكن من الاختلافات النظرية بين المذاهب الأخلاقية فإنا نجد أنها تتجه ، فى عصر معين ، نحو هدف واحد من وجهة النظر العملية . وقد سنحت لنا فرصة الإشارة إلى هذه الظاهرة وتفسيرها .

لكن لما لم نهدف فى هذا البحث إلى وضع أسس علم « أخلاق

نظرية » بعد أن وضع السابقون عددا كبيرا منها ، ولما حاولنا ، على عكس ذلك ، أن نبين أنه لايوجد « علم أخلاق نظرى » - وليس من الممكن أن يوجد مثل هذا العلم - فلن يجد القارئ هنا شيئا على هيئة بعض النتائج العملية التى تشبه « الأخلاق العملية » التى يستنبطها الفلاسفة من « أخلاقهم النظرية » بحسب الظاهر فى الأقل . فسيستعاض عن التفكير الجدلى النظرى فى المعانى الكلية والعواطف الأخلاقية بالمعرفة العلمية لقوانين الحقيقة الاجتماعية . وبالمثل ستُعدّل « الأخلاق العملية » التقليدية بفنّ عقلى أخلاقى ، أو إن شئت فسمه فنا اجتماعيا يقوم على أساس هذه المعرفة العلمية . وهكذا سيتمّ من الوجهة التطبيقية ماحاولنا تقريره من الوجهة النظرية . وإذا كانت الأخلاق فى الحقيقة فنا يمكن مقارنته بالميكانيكا وبالطبّ على حدّ تعبير « ديكارت » فسيستخدم هذا الفنّ معرفةَ القوانين الاجتماعية والنفسية لرفع مستوى العادات الخُلقية والنظم الموجودة ، كما تستخدم الميكانيكا والطبّ معرفة القوانين الرياضية والطبيعية والكيميائية والحيوية .

فلن نحاول إذن أن نضع قواعد للسلوك وأحكاما يكتب لها أن يتبعها كل ضمير ، ولن نحاول ترتيب « الواجبات » ترتيبا تصاعديا لكل كائن عاقل حرّ . وسنحاول على عكس ذلك تماما أن نحدّد ، بقدر مانستطيع ، ماعسى أن يكون عليه « الفنّ الأخلاقى العقلى » فى المستقبل ، ومن الضرورى أن يكون هذا التحديد شديد النقص ؛ إذ لايمكن الكشف بصفة عامة عن التطبيقات إلا عند ما يصل العلم إلى درجة خاصة من التقدم . ولم تخرج العلوم الاجتماعية حتى الآن من مرحلة الاضطرابات المبدئية . وفى الواقع يجب علينا أن ننظر إلى هذا الفنّ فى الوقت الحاضر كما لو كان شيئا مرغوبا فيه . ولما كنا لانستطيع إصدار حكم سابق

عما سيصير إليه هـذا الفن فى المستقبل فسنعرفه إما بمقارنته بالفنون العقلية الأخرى التى سمحت بعض العلوم الأكثر تقدّما بنشأتها منذ الوقت الحاضر ، وإما بمقارنته بالفنون التى تحتلّ مكانه اليوم ، أى بعلم الأخلاق العملى والسياسية والتربية وغير ذلك من الفنون الموجودة فى الوقت الحاضر .

وبناء على هذا الاعتبار الأخير يوجد وجه خلاف يفجأنا لأوّل وهلة . فالفن الأخلاقى العقلى ، سواء أكان خاصا بالسلوك الفردى أم بسلوك الجماعة ، فى حاجة لأن يوضع بأسره . ولن يتكوّن هذا الفن إلا شيئا فشيئا ، تبعا لتقدم العلوم التى يتوقف عليها . وربما كانت نشأته بطيئة جدا وعن طريق بعض الاختراعات الجزئية المتتابعة . أما « الأخلاق العملية » فتوجد بتمامها منذ الآن . فسواء أكانت الصلات بين الأمر الأخلاقى الذى يبين ما يجب القيام به أو الامتناع عنه وبين مبدأ ميتافيزيقى أو دينى معين — . [نقول] سواء أكانت هذه الصلات منطقية أو مصطنعة ، إلى حدّ كبير أو قليل ؛ فإن هذا الأمر يفرض نفسه على كل الضمائر ، وعلى ضمير الفرد بنفس القوّة ، فيبدو كما لو كان تاما ونهائيا .

ومما لاريب فيه أن التجربة تثير فى كل لحظة « حالات خاصة » ما كان من المستطاع التكهن بها ، فى تفاصيلها وصفاتها الجزئية الخاصة ، عن طريق القواعد الأخلاقية العامة بالضرورة . وهذا هو السبب فى نشأة فنّ لحلّ المشاكل ، وهو الفن الذى لاغنى للأخلاقيين والمشرّعين عنه . ولكن هذا الفن يفترض ، على وجه التحقيق ، أن يسلم الناس جميعا بالمبادئ التى يقوم على أساسها ، وأن تُقرّر الواجبات العامة والقواعد الكبرى الموجهة للسلوك ، وأن تظل ثابتة . أضف إلى هذا

أن الفكرة القائلة بأنه من الممكن ألا تكون هذه القواعد والمبادئ ثابتة تكفى وحدها فى أن تثير لدى الضمير اضطرابا لايألفه . أما أن أخلاقنا ليست « مطلقة » ، أو هى كذلك على الأقل فى قواعدها الجوهرية ، فذلك مايبدو فى نظر الضمير فكرة « منافية للأخلاق ». ويكشف هذا الاقتناع عن نفسه مثلا فى الطريقة التى يتصوّر بها المرء التقدم الأخلاقى عادة . فهو يتخيل أن الناس سيزدادون علما بواجباتهم ، وسيعظم دائما حرصهم على أدائها ، وسيميلون شيئا فشيئا إلى تفضيل الشعور بأنهم أدوا هذه الواجبات على أىّ متعة أخرى ، وأنهم سيصبحون ـ اختصارا للقول ـ أكثر حكمة وفضيلة . لكنه لايستطيع أن يتصوّر أن الواجبات نفسها تتغير وتتحوّل ، على الرغم من أن التفكير والتاريخ يبينان أنها ليست ثابتة . وهكذا يرضخ كل مجتمع للحاجة التى توجب عليه أن ينظر إلى القواعد — التى يعتقد اعتقادا غريزيا أن استقراره ؛ بل وجوده يتوقف عليها — كما لو كانت مطلقة .

وإذا نظرنا نظرة موضوعية إلى « الأخلاق العملية » التى تفرض نفسها على الضمير فى عصر معين فى مجتمع خاص [وجدنا] أنها تتناسب مع جميع الظواهر الاجتماعية الأخرى التى يتكوّن منها هذا المجتمع ، وأن ماتنطوى عليه من تحديد دقيق جدا يرجع إلى تضامنها مع مجموعات هذه الظواهر فى حالتها الحاضرة والماضية . وإذن فهى تعبر ، فى الواقع ، عن نفس الحقيقة التى يتعين على الفن الاجتماعى العقلى أن يعدّلها ، أو يعدّل جزءا منها ، إذا قدر له الوجود . وحينئذ ليس من الممكن أن تختلط الأخلاق العملية بهذا الفنّ .

وهناك وجه خلاف آخر يتصل بالسابق ، وهو أن الفن الأخلاقى العقلى لن يستطيع تعديل الحقيقة الواقعية إلا فى حدود خاصة ، ولو فرضنا

أنه أحرز تقدما كافيا حتى الآن . فنحن نرى إلى أىّ مدى تسمح لنا معرفتنا للقوانين الطبيعية والكيميائية والحيوية بالتدخل فى [مجرى] الظواهر الطبيعية لكى نحوّرها على نحو يعود علينا بالنفع . وإذا استطعنا أن ننظر بشىء من الرضا إلى ضروب التقدم التى تحققت منذ قرن من الزمان فإنا نعلم أيضا أن التدخل غير مجد أو مستحيل فى عـدد لانهاية له من الحالات . ويكفى للوقوف على حدود قدرتنا أن نفكر فى الحالة الراهنة للطبّ والجراحة . فكم مدة من الزمن ينبغى أن تنقضى حتى تسمح لنا العلوم الاجتماعية بالوصول إلى فنون عقلية متقدمة كالفنون السابقة ! وهل نعلم إذا ما كان تقدم هذه العلوم سيرشدنا ، على وجه الدقة ، إلى أن التدخل العقلى والعملى لايمكن القيام به إلا فى ظروف من العسير تحقيقها ، وإلا فى حدود ضيقة جدا ؟ وعلى عكس ذلك ، لايعرف « علم الأخلاق العملى » صعوبة ما إلا استطاع أن يجد لها حلا مبدئيا . فهو الفنّ الوحيد ، من بين جميع الفنون الإنسانية ، الذى لايعترف بأنه فن ناقص ، وأنه إذا بلغ نقطة معينة فى الأقل فمن الممكن أن يفشل بسبب بعض الصعوبات التى لايمكن التغلب عليها . وهو لايعلم من هذه الصعوبات سوى تلك التى تقابله بها الأهواء والآراء الوهمية ونقط الضعف ، أى لايعرف بالاختصار سوى الطبيعة الحسية لدى الإنسان . فلو فرضنا أن المرء تغلب على هذه الطبيعة ، إما بسبب مجهود يستمرّ وينتصر دائما ، وإما بعون من الفضل الإلهى لتحققت الأخلاق والقداسة نفسها على أكمل وجه ممكن . ولما كان « علم الأخلاق العملى » لايتوقف فى الحقيقة على المعرفة النظرية كان له كماله الخاص ، وكان من الممكن أن يبلغ غايته من الكمال ؛ فى حين أن تلك المعرفة ما زالت فجة .

لكن وجه الخلاف أشد ظهورا ، على وجه الخصوص ، من وجهة

نظر الأخلاق الاجتماعية . فليس ثمة تردّد فى قواعد هذه الأخلاق التى تتصل مثلا بالأسرة والعلاقات الجنسية والملكية والعلاقات بين مختلف الطبقات أو الطوائف الخ . وأكثر من ذلك نجد أن هذه القواعد أشدّ ماتكون وضوحا وإلزاما ودقة فى عدد كبير من المجتمعات التى ما زالت فيها قواعد الأخلاق المسماة « بالأخلاق الفردية » متأرجحة وغير واضحة المعالم . وفى حين أن هذه « الأخلاق الاجتماعية » توجد فى كل مكان [نرى] أن العلم الذى يجب أن يقوم على أساسه الفن الأخلاقى العقلى لايوجد فى أىّ مكان حتى الآن . فلا توجد فى أىّ مكان معرفة علمية عن حقيقة الأسرة ، أى عن الشروط التشريعية والدينية والاقتصادية التى تشكلت فيها بصورة دون أخرى ، ولا عن مختلف الصور التى تشكلت بها الملكية وهلم جرّا . وهكذا نفرض أن الأخلاق الاجتماعية لاتلقى مقاومة من قبل طبيعة الحقيقة الاجتماعية . وليس السبب فى ذلك أنها تعتمد على معرفة علمية لهذه الحقيقة ؛ بل لمجرّد أنها تعبير عن هذه الحقيقة ، أو جزء منها بعبارة أدق .

وينجم عن ذلك وجه خلاف ثالث : عند ما يبدأ الفن الاجتماعى العقلى فى استنباط النتائج العملية من العلوم الاجتماعية، فإن هذه التطبيقات تنصبّ أوّلا على بعض المسائل الخاصة إلى حدّ قليل أو كثير . وسيبدو هذا الفنّ ناقصا بالضرورة (كما هى الحال فيما يتعلق بالميكانيكا والطبّ فى عصرنا) . ولن يبدو فى مظهر مجموعة كاملة متسقة ، أى بذلك المظهر الذى تبدو عليه الأخلاق العملية فى كل عصر . ومع ذلك فهذا المظهر خدّاع ؛ لأن اتساق قواعد هذه الأخلاق العملية لايبدو هكذا إلا بالنسبة إلى الضمير الذى تبدوله جميع هذه القواعد مصحوبة ،على حدّ سواء ، بنفوذ إلزامى عام ومقدّس لايقبل المناقشة . ومن الممكن ألا يكون

هذا الاتساق فى الحقيقة إلا اضطرابا لايلمحه المرء ، وإلا نتيجة لما يحتوى عليه ضمير الفرد ، فى آن واحد ، من عواطف وميول وبواعث للسلوك ترجع إلى أصول وميول مختلفة . وبعض هذه الأمور قديم جدا وبعضها أقرب عهدا ؛ لكن تنافرها لاينمّ عن نفسه مادامت متحدة فى الأوامر التى يصدرها ضمير بعينه .

وأخيرا يترتب على كل ما سبق أن قلناه أن « الأخلاق العملية » تكفى نفسها بنفسها . وهذا هو ما لاحظه بعض الفلاسفة ملاحظة دقيقة جدا . فقد لحوا الطابع الأصيل التلقائى للضمير الأخلاقى العام ، أى الصورة « المطلقة » التى تتشكل بها أوامره . وقد وصف « كانت » هذه الظاهرة وصفا جديرا بالإعجاب . وقد اعتقد أنه إذا أراد تفسيرها فمن الضرورى أن يسلم بأن للسلوك العملى مبادئه المستقلة عن التفكير النظرى ، أو بعبارة أخرى ، أن الضمير الأخلاقى لايخضع من الوجهة العقلية إلا لنفسه . فهو لايحتاج ألبتة إلى العلم لكى يصدر أوامره . وهو على حدّ سواء فى الوضوح لدى كل من الرجل الذى لايوجد لديه سوى « النور الطبيعى » والرجل الذى صقلت مداركه العقلية ؛ بل قد يكون فى أكثر الأحيان ، أشدّ وضوحا لدى الأوّل منه لدى الثانى . وعلى خلاف ذلك ، سيعتمد الفن العقلى على العلم ؛ لاعلى أساس علم أخلاقى يستطيع الفيلسوف بمجهوده النظرى والجدلى أن ينشئه بطريقة منطقية . وسيقوم هذا الفنّ على أساس علم شديد التعقيد ، أو بعبارة أخرى ، على أساس مجموعة من العلوم المعقدة التى تتخذ « الطبيعة الأجتماعية » موضوعا لها ، وهى الطبيعة التى لم يكد الباحثون يشرعون فى الكشف عنها بالمنهج العلمى إلا منذ عهد قريب . وبناء على ذلك ، ستكون هذه العلوم — كباقى العلوم الأخرى — إنتاجا جماعيا تقوم به عدة أجيال متتابعة من

العلماء ، وسيستأنف كل جيل منها النظر فى المشاكل حيث تركتها الأجيال السابقة ، فيصحح ملاحظاتها ، ويكمل فروضها ، أو يستبدل بها غيرها . وهكذا يعتاد التفكير الإنسانى أن يتصوّر أن « جميع » الظواهر التى تقع تحت ملاحظته خاضعة لقوانين .

حقا إن الضمير العام فى كل عصر لاينظر إلى أخلاقه نظرته إلى حقيقة واقعية ؛ بل على اعتبار أنها تعبير عما يجب أن تكون عليه [الأخلاق] . ولما كانت هذه الأخلاق تبدو على هيئة أوامر وواجبات فإن هذه الظاهرة نفسها تدلّ دلالة كافية على أنها لاتعتقد فقط أنها تعبر عن الحقيقة الطبيعية ؛ بل تزعم أنها تعدل هذه الحقيقة . وحقيقة يبدو علم الأخلاق العملى ، بسبب هذا الزعم ، أنه يحتل مكان « الفنّ الأخلاقى والاجتماعى » الذى نبحث عنه . وليس هذا مجرّد وهم محض ، ففى الواقع يحتلّ هذا العلم مكان هـذا الفنّ إلى حدّ ما ، وذلك بالقدر الذى يؤثر فى تلك الحقيقة تأثيرا يؤدى إلى تعديلها .

وإذا قارنا بين هذا العلم وبين ما يجب أن يكون عليه هذا الفنّ رأينا أنه ينطوى على معظم الخصائص التى تتصف بها الفنون الإنسانية فى المرحلة السابقة للعلم . فليس هناك أوّلا حـدّ فاصل واضح بين ما يمكن تحقيقه وبين ما يستحيل الوصول إليه . فقبل الفكرة العلمية عن الطبيعة كان صاحب الرقى والساحر والطبيب المشعوذ والمنجم وكيميائى الشعوذة يزاولون مهنتهم ، دون معرفة واضحة للعلاقات بين النتائج والأسباب ، وكانوا يستعينون ببعض المعتقدات والاستدلالات شديدة العموم (كالسحر بالمحاكاة ، وملاحظة أوجه الشبه السطحية ، وضروب الترابط بين الصور أو الكلمات الخ) . ولذا كانوا لايجدون مشقة فى إحدى الحالات أكثر مما كانوا يجدون فى أىّ حالة أخرى ،

مهما يكن من أمر الخلاف الحقيقى بين كلتا الحالتين . ولم يكن إسقاط المطر أكثر عسرا لديهم من صهر أحد المعادن ، ولم يكن علاج أحد الأمراض العصبية أكثر مشقة من علاج إحدى حميات الطفح . فإيمانهم بقوّة تأثير أساليبهم يحول دونهم ودون شعورهم بالجهل حيال الظواهر التى يزعمون تعديلها . وربما لم يكن بدّ من اجتماع مجموعة من الظروف المواتية التى أدّت أولا إلى زعزعة هذا الإيمان ، حتى أمكن دراسة هذه الظواهر على أسس علمية .

وبالمثل لايشعر علم الأخلاق العملى بأى صعوبة ما عندما يهدف إلى تعديل الحقيقة الاجتماعية ، على الرغم من عدم وجود معرفة علمية عن تلك الحقيقة . فهو يستعيض عن النقص فى هذه المعرفة بثقته فى أساليبه ، وهو لايعترف مبدئيا بأىّ حدّ لسلطانها . وهو لايهدف إلا إلى إعادة النفوس إلى الطريق المستقيم . فإذا كانت النفوس متمسكة بواجباتها تمسكا لاسبيل إلى الغلبة عليه كان هذا الشرط الضرورى شرطا كافيا فى الوقت نفسه . ويترتب على هذا ، بالضرورة ، أن المجتمع يصبح أكثر ما يكون نظاما وتشبعا بالعدل ، وسببا فى إيجاد السعادة . ألا ترى أن بعض الفلاسفة يؤكدون أن « المسألة الاجتماعية مسألة أخلاقية » ؟ وهذه الفكرة الواضحة المحدّدة لاتحسب حسابا ما لقوانين الاستقراء والتطوّر التى تخضع لها الظواهر الاجتماعية ، والتى يستطيع العلم وحده الكشف عنها ، وبخاصة القوانين الاقتصادية شديدة التعقيد فى حضارة شبيهة بحضارتنا . كذلك لاتحسب بصفة خاصة حسابا لمجموعة المعتقدات والعواطف والميول والحاجات والآراء الوهمية التى تراكمت فى النفوس الإنسانية على إثر قرون عديدة من قبل التاريخ ومن بعده . [ففى رأى

هؤلاء الفلاسفة] يتغلب أداء الواجب على كل شيء ؛ ويؤثر في هذه الطبيعة [الاجتماعية] تأثيرا قويا إلى أبعد حدّ . ولذا نرى ، على وجه الخصوص ، أن المثال الأخلاقي الأعلى يبدو من الوجهة الاجتماعية بطابع ديني على نحو أشدّ ما يكون وضوحا (مدينة الله ، حكم العفو ، مملكة الغايات La morlische Weltordnung التي تصير تعريفا للإله وهلم جرّا) .

ولما كان سلطان الإنسان على الطبيعة في المرحلة السابقة للعلم سلطانا خياليا على وجه الدقة ، فإنه يعتقد أنه يحقق هذا السلطان بأحد الحلول المباشرة لبعض المشاكل العامة البسيطة التي لاتعدّ أشدّ الحالات الخاصة اختلافا فيما بينها إلا تطبيقات فرعية عليها . وهكذا كان شأن الكيميائي المشعوذ الذي يتبع الصيغ التي ستزوّده بكلّ سلطان على المادة (مثال ذلك الحجر الفلسفي وتحويل المعادن بعضها إلى بعض) . وقبل أن ينشأ العلم كان الطبيب يستخدم بعض الوصفات العظمى التي تطرد المرض وتجلب الصحة . ولما كان الفنّ الجريء الغرّ يحصر كل انتباهه في النتيجة التي يريد تحقيقها كان لايفطن إلى المجموعة المتشابكة اللانهائية من الظواهر التي هي أسباب في الحقيقة للآلام التي نعانيها . كذلك توجد مثل هذه الفكرة الوهمية لدى علم الأخلاق العملي التقليدي الذي يستخدم بعض الأساليب اليسيرة التي تفضي إلى الحياة السعيدة والفضيلة والقداسة ، والتي تكفي في محو الظلم والرذيلة . ولقد رأينا أن علم الأخلاق النظري الذي لايفعل سوى أن يعكس الأخلاق العملية يهدف إلى حلّ « المشكلة الأخلاقية » . لكن هذا التعبير غير معقول إلى حد كبير . فليست هناك « مشكلة أخلاقية » كما أنه لاوجود « لمشكلة طبيعية » أو « لمشكلة فسيولوجية » ـ ونحن لانستطيع أن نزهو بتحقيق السعادة

العامة ، كما أن الميكانيكا لايستطيع تحقيق « اقتناص القوى الطبيعية العامة » ، وكما أن الطبّ لايستطيع تحقيق « الصحة العامة » . إن العلم يهمل هذه المعانى المجرّدة متى تمت نشأته وسار فى طريق التقدم . وهو يتجه بأسره إلى الكشف عن العلاقات الحقيقية التى ستصير معرفتها سبيلا إلى السيطرة على قوى الطبيعة يوما ما .

وفى الواقع ليس ثمة شىء يؤكد لنا أنه من الممكن الوصول يوما ما إلى النتائج التى يسعى علم الأخلاق العملى لتحقيقها . وربما كانت طبيعة المجتمعات الإنسانية لاتسمح بتجاوز حدّ معلوم فى إنقاص عدد الآلام ، وزيادة عدد المنافع بالنسبة إلى أكبر عدد من أعضائها . وربما لايمكن تحقيق العدالة فيها إلا بدرجة معينة فقط . هذا إلى أنه من الواجب أن تتطوّر فكرة العدل مع تطوّر هذه المجتمعات نفسها . ولن نصل إلى معلومات محققة فى هذه المسائل المختلفة إلا عن طريق تقدم العلم الاجتماعى . وحتى ذلك الحين ستظلّ المبادئ التى يتضمنها الفنّ الأخلاقى ، والتى يسلم بها دون أن يكون هناك ما يبرّر مشروعيتها ، مبادئ ظنية . لقد كان الناس يعتقدون فيما مضى أنهم يستطيعون التأثير فى الطبيعة ببعض الوسائل الخفية والسحرية . وكان يبدو أن اليأس لايتطرّق إلى قلوبهم أبدا ، على الرغم من إخفاقهم ؛ لأن إيمانهم بهذه الوسائل ظلّ إيما نا قويا . وتلك هى الحال أيضا فيما يتعلق بعلم الأخلاق العملى الذى لايملّ من توجيه الإنسان إلى « الحياة السعيدة » والقداسة والعدالة الاجتماعية التامة ، على الرغم من تكذيب التجارب له على الدوام . وكما أن الرجل الذى يحاول إسقاط المطر بتضرّعاته يستنبط من أن السماء إذا ظلت خلوا من السحب أن إله المطر لايرقّ أو يخضع لابتهالاته ؛ كذلك شأن الأخلاق الذى إذا رأى أن الظلم وسوء الخلق

والآلام لاتخفّ حدتها فى أحد المجتمعات الإنسانية لم يفعل سوى أن يستنبط من ذلك أن الإنسان لم يرغب فى إصلاح نفسه ، أو أنه لم يدر كيف يصلح نفسه :

ويبدو هذا الوهم الملحّ على نحو أشدّ ما يكون وضوحا عند ما يعرف « علم الأخلاق العملى » جيدا كيف يستخدم قوانين الظواهر الطبيعية فى الحالات التى يكون فعالا فيها . وهكذا فكثيرا ما تستخدم قوانين ترابط المعانى والصور ، وقوانين الإيحاء والمحاكاة والعدوى الاجتماعية استخداما ماهرا جدا فى التدريس الأخلاقى الذى يزاوله الآباء والمسنون ورجال الدين وهؤلاء الذين يملكون السلطة فى أيديهم . وتستخدم هذه القوانين على هذا النحو كما لو كانت كشوف علم النفس الحديث معروفة . وقد كانت الملاحظة المرهفة الثاقبة تقوم مقام هذه الكشوف . ويمكن أن نلاحظ هنا علم أخلاق عمليا منظما كل التنظيم وماهرا جدا ، ومطابقا تمام المطابقة فى أكثر الأحيان للهدف الذى يجب عليه إصابته . ويظهر التباين بوضوح بين الطابع العلمى للمنهج الذى يستخدم فى هذا التدريس وبين الفكرة الوهمية عن الغايات العامة التى يهدف إليها تفكير القائمين على هذا التدريس ، عند ما لايكون الأمر خاصا فقط بنقل العادات الاجتماعية من جيل إلى جيل (وتلك حقا هى أكثر الحالات حدوثا) .

وفى الجملة إذا اعتبرنا أن مجموعة الإلزامات والواجبات التى تُفرض على الضمائر فى عصر معين تعدّ جزءا من الحقيقة الطبيعية الواقعية لم نجد أن الجهود التى اتجهت ، حتى الآن ، إلى تعديل هذه الحقيقة كانت تقوم على أساس دراسة علمية وضعية ؛ بل تتجه هذه الجهود بالأحرى إلى البحث عن الوسائل الكفيلة بحمل الإنسان على السلوك مسلكا

يتفق مع مايقتضيه الواجب . ولو شئنا لقلنا إن مجموعة هذه الوسائل تكوّن فنا ، لكنه فنّ يدور بأسره داخل الحقيقة الأخلاقية الواقعية . ولهذا فهو يختلف تمام الاختلاف عن الفن العقلى الذى يمكن أن يقوم على أساس المعرفة العلمية لتلك الحقيقة ، والذى يهدف إلى تعديلها . وحقيقة [نجد] ، منذ زمن بعيد ، أن المصلحين ومبتكرى النظم الخيالية قد تصوّروا — أو على الأقل تخيلوا — حالة اجتماعية أكثر رقيا فى نظرهم من الحالة التى كانت التجارب تضعها تحت أعينهم . فنحن نرى لدى فلاسفة القرن الثامن عشر ، على وجه الخصوص ، ثم لدى « سان سيمون » و « أوجيست كونت » اللذين ورثا هؤلاء الفلاسفة ، فكرة واضحة جدا عن نوع من السياسة يقوم على أساس علم تجريبى . وفى القرن التاسع عشر اقترح الاشتراكيون والشيوعيون تدابير كانوا يرون أنها ستفضى من الوجهة العملية إلى تحسين الحقيقة الاجتماعية . فعلى هذا المعنى ليست فكرة الإصلاح جديدة ؛ بل ترجع إلى تاريخ بعيد . وقد نمت هذه الفكرة وازدادت وضوحا كلما اتجهت العلوم المسماة بالعلوم الأخلاقية والاجتماعية شيئا فشيئا نحو فكرة علمية عن موضوع دراستها وعن منهجها فى البحث . وعلى الرغم من ذلك كان الاهتمام بالناحية العملية مسيطرا لدى هؤلاء المفكرين جميعا ؛ لأنه لم يكن هناك مفرّ من الاهتمام بهذه الناحية . ولما كان علمنا الاجتماعى مازال قليل الخطر فإن الفنّ الاجتماعى لم يخرج عن كونه تجريبيا فى معظم أجزائه ، بدلا من أن يكون عقليا . . .

— ٢ —

اعتراض : أليس معنى هذا هو الانتهاء إلى الشك فى المسائل الأخلاقية ؟
الجواب : ليس هناك ما هو أبعد عن مذهب الشك من الفكرة القائلة بوجود حقيقة خاضعة لقوانين ، وبوجود سلوك عقلى يقوم على أساس معرفة هذه القوانين — . معنى هذا السلوك — . إمكان تحسين حالة اجتماعية معينة بشروط خاصة .

ربما جال اعتراض — بل احتجاج — بذهن القارئ : « هل هذا هو كل ما تحمله إلينا فكرتك الجديدة عن الأخلاق من الوجهة العملية ؟ قد كنا ننتظر مبدأ موجها للسلوك ، وقاعدة نتبعها فى الحياة ، وتسمح بتنظيم سلوك الفرد وبإدخال قدر أكبر من العدالة على العلاقات الاجتماعية ، لكن كل ماقلته لايعدو أن يكون فكرة إجمالية محضة حتى الآن ، تلك الفكرة التى تقول بأن فنا عقليا سيتحقق ، فيما بعد ، عند ما تبلغ العلوم الاجتماعية مرحلة كافية من التقدم ، ولا ندرى متى تبلغ هذه المرحلة . لكن يجب علينا ، فى انتظار النتائج التى يحق لنا أن نأملها من هذا الفن ، أن نحيا ، وأن نحدد موقفنا فى أشد المسائل الفردية والاجتماعية خطرا . فكيف نصنع ؟ إنك لاتشير علينا بشىء ألبتة . زد على ذلك أنك تبين لنا أن كل أنواع الأخلاق نسبية بالضرورة ، وأنها تتغير تغيرا نسبيا مع جميع مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى التى تتضامن معها ، وأن أخلاقنا بصفة خاصة جزء من الحقيقة الاجتماعية الموجودة بالفعل ، وسواء فى ذلك مثالها الأعلى أم أوامرها . ومن ثم فإن ذلك يكاد يفضى بالضرورة إلى مذهب الشك فى المسائل الأخلاقية ؛ إذ من البديهى أنه توجد فى إحدى الحضارات الأخرى واجبات مختلفة جدا عن واجباتنا ، وتفرض نفسها على ضمائر الأفراد

على نحو قاهر ومشروع معادل للنحو الذى تبدو عليه واجباتنا فى نظرنا .
وهكذا فأنت لاتأتينا بأية قاعدة للسلوك ؛ بل تهدم ما استطعت القاعدة الأخلاقية التى كانت موجودة لدينا . فهذا المجهود العلمى الكبير يفضى بها فى نهاية الأمر إلى الاضطراب الشديد ، ويجرّدنا من قوانا ، ويشلّ إرادتنا أمام ضرورات الحياة . ومن ذا الذى لايرى أن أىّ شىء آخر أفضل من حالة العجز ، تقول أىّ شىء آخر حتى أبعد المذاهب عن روح العلم وأقلها اتفاقا مع العقل ما دامت تلبى مطالب السلوك ؟ لقد كان « سبينوزا » يقول : إن وظيفة من يشك هى أن يظل صامتا . هذا إلى أن أهل الشك يمتنعون عادة عن مساس قواعد الأخلاق العملية.

لقد أجبنا إجابة صريحة على هذا الاعتراض الذى يبدو رهيبا فى ظاهره [1] ، مع أنه لاينصبّ فى الحقيقة على فكرتنا .

أما فيما يمسّ النقطة الأخيرة [من الاعتراض] التى سنفحصها أولا فقد بينا أن تهمة الشك لاتقوم على أساس . فإنه لايترتب على القول بنسبية أخلاقنا أنها تفقد كل قيمتها مباشرة . فإنا لسنا مضطرين إلى الاختيار بين أحد هذين الأمرين فقط : إما أن تكون الأخلاق ذات طابع مطلق ، وإما أن تفقد سلطانها — ومما يدلّ على إمكان وجود حلّ وسط ، وعلى أن هذا الحلّ لاينطوى على أىّ غرابة ما ، أن جميع المذاهب الأخلاقية التجريبية (ويعلم الله أنها كثيرة العدد جدا سواء فى العصر القديم أم فى العصور الحديثة) قد لجأت إلى هذا الحلّ ، دون أن تعتقد أن ذلك سبب فى تعريض صلاحية قواعدها للخطر . وكما أنه يمكن التسليم بنسبية المعرفة ، دون أن تجرّد المعرفة الإنسانية من

(١) انظر فيما سبق الفصل الخامس الفقرة الثانية والثالثة ، صفحة ٢١٠ ، وصفحة ٢٢٢ .

كل قيمة منطقية ؛ كذلك يمكن التسليم بأن نسبية الأخلاق - أو نسبية أنواع الأخلاق بعبارة أدق - لا تجرّدها حتما من كل سلطة ، ومن كل مشروعية . لكن نفس هذه السلطة ونفس هذه المشروعية تصبحان نسبيتين . وهذا هو ما أردنا أن نقوله .

ويبقى صلب الاعتراض نفسه : لن يمدنا الفن العقلى الذى سينشأ فيما بعد على أساس علوم الطبيعة الاجتماعية بقاعدة [السلوك] فى الحياة التى نحتاج إليها منذ الآن . وأجيب على ذلك بأنه على فرض أن نشأة هذا الفن قد تمت فى الوقت الحاضر ، وأن هذا الفن قد أحرز نصيبا كافيا من التقدم ، فإنه لن يمدّ الإنسان بما يبدو أنه ينتظره منه ، وبما لا يحقّ له أن يمده به - فماذا ستكون وظيفة هذا الفنّ فى الواقع ؟ ستنحصر هذه الوظيفة فى استخدام بعض الأساليب العقلية لتعديل الحقيقة [الأخلاقية] الواقعية ، حتى تتفق على نحو أفضل مع المصالح الإنسانية ، كما أن الميكانيكا والطبّ يتدخلان فى الظواهر الطبيعية والحيوية لتحقيق مثل هذه المصالح . لكن هذه الوظيفة نفسها تفترض أن تلك الحقيقة الأخلاقية توجد وجودا موضوعيا باعتبار أنها « طبيعة » ، وأنه يجب علينا ، فى هذه الحال ، أن نبدأ بتكوين فكرة إجمالية عن هذه الطبيعة وبحل رموزها ، وهى تلك الطبيعة التى لم نكن سببا فى وجودها ، والتى يغلب على الظنّ أن ذكاء مثيلا بذكائنا لم يوجدها من أجلنا . ومن ثم فالاعتراض الذى يوجه إلينا يتضمن فرضا مخالفا للفرض الذى تذهب إليه . وفى الواقع ينحصر هذا الاعتراض فى عدم التسليم بما حاولنا البرهنة عليه فى الفصول الأولى من هذا الكتاب ، كما ينحصر فى إنكار أن التفكير الأخلاقى النظرى ينصبّ على بعض الظواهر الواقعية التى تجب ملاحظتها وتحليلها وتصنيفها وإرجاعها إلى قوانينها ؛

إذا أردنا أن يفضى هذا التفكير النظرى إلى نتائج مثمرة يمكن تطبيقها . فعلى خلاف ذلك يذهب هذا الاعتراض إلى إنكار وجود حقيقة أخلاقية موضوعية بالمعنى الذى نفهمه من هذه العبارة ، وإلى القول بأن وجود الأخلاق يرتبط بالمبدأ الذى تستنبط منه بأسرها ، وأخيرا إلى القول بأنه إذا تزعزع هذا المبدأ وهوى ترنحت الأخلاق وسقطت معه .

لكنا نرى ، فيما عدا الأسباب التى بينا شأنها ، أن التجارب نفسها تشهد ضد هذا الاعتراض . فكل إنسان يعيش فى مجتمع يجد فيه مجموعة من القواعد المنظمة الخاصة بنشاطه ، والتى تحدد له ما يجب عليه فعله ، أو الامتناع عنه فى حالة خاصة . وكثيرا ماتكون هذه المجموعة شديدة التعقيد . وتبدو هذه القواعد لضميره فى مظهر الواجبات ؛ ومع هذا فليست هذه القواعد بالنسبة إليه إلا حقيقة موضوعية ليست من صنعه ؛ بل تفرض نفسها عليه . وإذا اصطدم بتلك الحقيقة أحس ّ برد ّ فعلها ، على نحو أكيد جدا ، وقاسٍ فى بعض الأحيان ، لكن لا يترتب على ذلك أن الفرد مجرد من كل حرية فى التصرف فى الأمور الأخلاقية . ففى هذه الأمور — كما هى الحال فى غيرها — يثير التأمل والتفكير بعض المشاكل ، وتشعر الضمائر بضروب من الحرج والتردّد ، وأحيانا بضروب مفجعة من الصراع . لكن هذه الضروب الأخيرة تكاد تفترض دائما وجود حقيقة أخلاقية موضوعية . فما الذى يشغل الإنسان مثلا عند ما يتساءل : هل له أن يرتكب فعلا يوصف بالإجرام لكى يحقق مصلحة يحكم أنها مصلحة عليا ، أو ليرضى قاعدة أكثر قداسة فى نظره ؟ فهل الذى يشغله هو وجود القاعدة الأخلاقية التى ربما انتهك حرمتها بعد قليل ؟ ليس الأمر كذلك بالتأكيد ؛ لأن تردده نفسه وفكرته الواضحة عن

الجزاءات التى يعلم أنه معرّض لها يدلان ، على خلاف ذلك ، على أن فكرته عن واجبه واضحة جدا . أما مبعث الشك لديه فهو أنه لايعلم إذا كان ينبغى له فى الحالة الخاصة الراهنة أن يستمسك بواجبه أم يحيد عنه مهما ترتب على ذلك . وكما أن الهمجى الذى ينتهك حرمة « التابو » لايبرهن لنا — بسبب الظروف التى ارتكب فيها الفعل — على وجود « التابو » ، وعلى طابعه المقدس أقلّ مما يبرهن على ذلك رفاقه الذى يحترمون هذا « التابو » ؛ كذلك الأمر فى مجتمعنا المتحضر ؛ لأن المذنب والمجرم يؤكدان لنا، بطريقتهما الخاصة ، وجود الإلزامات الأخلاقية التى يخرجان عليها ، وليس تأكيدهما لهذه الإلزامات ، أقلّ من تأكيد الرجل الشريف الذى يخضع لها . وبالاختصار ليس هناك أشد يسرا من ملاحظة الحقيقة الموضوعية لقواعد السلوك الإلزامية التى وجد فى المجتمعات الإنسانية ، مهما اختلف حظها من التقدم . فإذا لم تحترم هذه القواعد (وهذا هو ما يحدث فى كثير من الأحيان) كان ذلك راجعا إلى بعض الأسباب التى يمكن بيانها بسهولة ، ولكن لايرجع ذلك ، بحال ما ، إلى أن الإنسان يجهل هذه القواعد أو يتجاهلها . وهكذا يخطئ الفلاسفة — كما سبق أن ذكرنا — [1] لو تخيلوا أنه يجب وضع الأخلاق بتمامها . فهما يكن من شأن العصر أو المجتمع اللذين يولدون فيهما فإنهم يجدون أنفسهم أمام أخلاق حقيقية توجد وجودا موضوعيا ، وتفرض نفسها عليهم ، كما تفرض نفسها على غيرهم .

وأخيرا يبدو من العسير أن ننكر أن القواعد الأخلاقية الإلزامية فى مجتمع معين ترتبط ارتباطا وثيقا بمجموعة الشروط التى أدّت إلى وجود هذا المجتمع فى حالة خاصة ، والتى تحتفظ به فى هذه الحالة .

(١) انظر فيما سبق الفصل الخامس — الفقرة الثانية صفحة ٢١٠ وما بعدها .

فنحن لانشك مثلا فى أن أخلاق قبائل أستراليا — وإن كانت شديدة الغرابة — تتناسب مع النظام الاجتماعى لدى هذه القبائل . كذلك لانشك أيضا فى أن الأخلاق الصينية أشدّ ما تكون اتصالا بعقائد الصين ونظامها الأسرى والاقتصادى . ومن البديهى أن هذه الملاحظة نفسها تصدق فى جميع الحالات ، ومنها حالة حضارتنا الخاصة . فالمثال الأخلاقى الأعلى ، لأىّ مجتمع كان ، تعبير عن حياته (وليس من المهمّ أن يكون هناك مثال أعلى واحد أم عدة مثل) ، وشأنه فى ذلك تماما شأن لغته وفنه ودينه ونظمه التشريعية والسياسية . وسواء أرجعه التفكير الفلسفى إلى صورة مجرّدة ذات مظهر عقلى ، أم بقى هذا المثال الأعلى على هيئة باعث عملى على السلوك ، فإن ذلك لايغير من حقيقة أمره شيئا ؛ لأن الفيلسوف يعبر فى إنتاجه عن جميع هؤلاء الذين يشعرون ويفكرون على نحو غامض — إلى حدّ قليل أو كبير — فى الأمور التى يعلم هو كيف يعبر عنها بلغة واضحة . وشأن الفيلسوف فى ذلك شأن الشاعر أو الفنان أو رجل السياسة [1] . فكلما كان مذهبه أكثر نفوذا أو سلطانا كان من الطبيعى أن نسلم بأن شعور الجميع هو الذى يتكلم بلسانه [2] . ولو فرضنا أن الفيلسوف يوصى بضروب من السلوك الغريبة أو البغيضة فى نظر الضمير العام — وما أبعد هذا الفرض عن احتمال الصدق — فسرعان مايرفض الناس مذهبه . وأغلب الظنّ أن هذا

---

(١) هذا هو رأى « أوركايم » ومعظم أتباع المدرسة الفرنسية الحديثة الذين ينكرون الطابع الفردى بمعنى الكلمة ، ويرون أن الفرد ليس إلا دمية يحركها المجتمع . ونحن لا نميل إلى هذا الرأى . انظر كتابنا فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، وانظر مقدمتنا لكتاب مبادئ علم الاجتماع الدينى « المترجم » .

(٢) مثال ذلك مذهب السفسطائيين فى الأخلاق ؛ إذ كان شعور أهل أثينا يتكلم بلسانهم ! « المترجم » .

المذهب سيظلّ مجهولا [١]. لكن هذا الفرض يكاد يكون فرضا أجوف. فإن أكثر المجددين جرأة فى المسائل الخلقية ينتمون إلى عصرهم فى بعض النواحى، وليس مايدخلونه من تعديل على الأخلاق إلا شيئا تافها بجانب ما يحتفظون به منها. فالثورات التى تنجح فى هذه الناحية أو فى غيرها هى تلك التى مهد لها العصر السابق مباشرة أحسن تمهيد، وهى التى تكون نتيجة طبيعية وضربة لازب لهذا العصر.

ونقول فى خاتمة الأمر إنه لاجواب فى نظرنا على هذا السؤال وهو: «أعطنا نوعا من الأخلاق»؛ لأن هذا السؤال ليس بذى موضوع». وليس من المستطاع أن نعطى السائلين سوى الأخلاق التى توجد لديهم [٢]. ولو جازفنا فاقترحنا عليهم أخلاقا أخرى لما قبلوها. فالمجتمع الحىّ لايقنع بأخلاق توضع حسبما يريد المرء. فأخلاقه جزء لايتجزأ من مجموعة الظواهر المتضامنة فيما بينها والتى يتكوّن منها هذا المجتمع. ونعتقد أننا قد برهنا على ذلك بما سبق أن قلناه. لكن هل يترتب على هذا أنه كتب علينا أن نقف موقفا سلبيا؛ وأن نشهد التطوّر الاجتماعى دون اكتراث، ودون أىّ وسيلة للتأثير فى هذا التطوّر، كما لانستطيع التأثير فى حركة الكواكب السيارة؟ وأمام هذه السفسطة «الكسول» يكفى أن نجيب الإجابة العادية. فعندما فهمنا أن الظواهر الطبيعية تخضع لقوانين، وعندما عرفنا هذه القوانين بطريقة علمية استطعنا — على وجه الدقة — أن نشرع فى تعديل هذه الظواهر على نحو أكيد إذا كان من الممكن لنا أن نتدخل فى سيرها. وفى هذه الحالة يمكن الاستعاضة بفن عقلى

(١) ليس الأمر كما يظن. فتلك هى حال سقراط تجاه الضمير الخلقى العام، فى أثينا. المترجم

(٢) وهكذا فعل السفسطائيون. المترجم

عن الأساليب التجريبية الوهمية إلى حد كبير أو قليل . وهل يستطيع المرء فى الحالة التى تشغلنا هنا أن يشك فى أننا لو كنا نعرف مجتمعنا معرفة علمية ، أى لو كنا نعلم من جانب القوانين التى تسيطر فيه على العلاقات بين الظواهر من مختلف المجموعات ، وعلى العلاقات التى توجد بين هذه المجموعات ، ولوكنا نعلم من جانب آخر الشروط السابقة التى تعد الحالة الراهنة لكل مجموعة من المجموعات نتيجة لها — ونقول بالاختصار لو كنا نعلم قوانين الاستقرار والتطور فهل يستطيع المرء أن يشك فى أن هذه المعرفة العلمية تسمح لنا بحل معظم ضروب الصراع التى تتنازع الضمير ، وتتيح لنا أن نسلك فى الوقت نفسه مسلكا أكثر ما يكون اقتصادا وتأثيرا فى الحياة الاجتماعية التى تغمرنا بلجتها ؟ .

ويترتب على هذا أن الفن الأخلاقى العقلى إذا كان لايحمل إلينا « أخلاقا » ، وإذا كان لايرشدنا إلى مكان « الخير الأسمى » ، وإذا كان لايحل « المشكلة الأخلاقية » فإنه يعدنا ، على الرغم من ذلك ، بنتائج هامة ، وهى أننا نستطيع أن نحسن الحقيقة الأخلاقية بفضله ، داخل الحدود التى يستحيل علينا تحديدها سلفا .

[وقد يقال] : أتتحدث هنا عن تحسين الحقيقة الأخلاقية ؟ لكن أى معنى يمكن أن يدل عليه هذا المصطلح فى مذهب شبيه بمذهبك ؟ أتحكم إذن على قيمة النظم والقوانين وقواعد السلوك باسم مبدأ خارج عنها وأسمى منها ؟ ألا تعود فى هذه الحال إلى وجهة نظر هؤلاء الذين يفرقون باسم الأخلاق بين مايجب أن يكون ، وبين ما يوجد بالفعل . ؟

ليس هذا الاعتراض جديدا . فلقد سبق أن وجه إلينا عدة مرات . وإذا نحن دحضناه فى أحد صوره فسرعان مايعود فى صورة أخرى

نظرا لشدة العاطفة التى تثيره : « إذا لم تكن الأخلاق شيئا مطلقا وأسمى فى جوهرها من الحقيقة الظاهرية ، وإذا كانت الأخلاق مرتبطة بهذه الحقيقة ونسبية مثلها فلا وجود للأخلاق . » لكنا نتصور جيداً أنه من الممكن « تحسين » الحقيقة الواقعية ، دون أن تكون هناك ضرورة إلى وضع مثال أعلى مطلق . وقد استطاع « هلمهولتز » القول بأن العين أداة إبصار رديئة ، دون أن يلجأ إلى مبدأ الأسباب الغائية عندما بين فقط أنه من الممكن أن نتصور تركيبا للجهاز الإبصارى خيرا من التركيب الحالى[1] . كذلك يستطيع عالم الاجتماع أن يلاحظ « نقصا » معينا فى الحقيقة الاجتماعية الحالية دون أن يلجأ من أجل ذلك إلى مبدأ مستقل عن عالم التجربة . فيكفيه أن يبين مثلا أن عقيدة ما أو نظاما ما قد عفى عليهما الزمن فأصبحا لا يصلحان للاستعمال وعقبة كأداء فى سبيل الحياة الاجتماعية . وقد بين « دوركايم » هذه المسألة بيانا تاما . فى الواقع ليس التجانس الأخلاقى لمجتمع إنسانى فى وقت ما إلا تجانسا ظاهريا . وربما ترك كل قرن من القرون التى اجتازها هذا المجتمع أثره الذى لا يندثر . فالغزوات ، واختلاف الأجناس ، وضروب الاتصال بالحضارات الأجنبية ، والديانات ، والأشكال الاجتماعية المتتابعة ، والأساطير والأفكار العامة عن العالم ، وكل الحياة الماضية فى جملة الأمر ، تستمر فى الوجود على هيئة يمكن التعرف عليها إن قليلا أو كثيرا . ويرجع ذلك إلى صفة الاستمرار التى تشبه الذاكرة « اللاشعورية » لدى المجتمعات . فبفضل

---

(١) اعتمد « أوجيست كونت » من قبل على هذا المثال . ونسى « ليفى بريل » أن قدرة العين على صنع آلات أكثر دقة منها دليل على أنها ليست بمثل هذا النقص الذى ينسبه إليها ، لأنه لا جدوى لهذه الآلات دون عين إنسانية مهما كان نقص تركيبها . انظر رأينا فى هذا الموضوع بالتفصيل فى كتابنا « المنطق الحديث ومناهج البحث » من صفحة ٧٥ إلى آخر صفحة ٧٧ « المترجم » .

أىّ صدفة خارقة للعادة يمكن أن يكون هناك انسجام بين عدد لانهاية له من العناصر التى ترجع إلى تواريخ وإلى أصول أشدّ ما تكون اختلافا ؟ وهل من الضرورى أن تتجانس هذه العناصر لأنها توجد جنبا إلى جنب ؟ وكثيرا ما ترجع ضروب الصراع الداخلى التى تقع باستمرار فى ضمائر الأفراد وفى المجتمعات إلى عدم التجانس بين هذه العناصر .

وهكذا يمكن « تحسين » حال مجتمع ما إلى حدّ معين عن طريقة فن اجتماعى عقلى . فلنأخذ من مجتمعنا مثلا إحدى الوظائف ، وهى قمع الأفعال الخارجة على القانون والأفعال الإجرامية . فهل قانون العقوبات الحالى هو أفضل قانون يمكن تصوّره ؟ وهل نستطيع أن نخفى على أنفسنا أنه يقوم على أساس مجموعة من التقاليد والقوانين والمعتقدات والنظريات التى لانستطيع التأكد من اتساقها ، والتى نجد أنها قد اجتمعت لأسباب ليس بينها وبين الأسباب المنطقية وجه شبه ما ؟ وهل اتفقنا فيما بيننا ، أو فيما بين أنفسنا ، على شروط المسئولية ومعناها ، وعلى سبب الجزاءات وعلى تأثيرها النافع ؟ فمنذ خمسين عاما كانت أكثر النظريات انتشارا ترى أن الجزاء ليس وسيلة للردع والتأديب فحسب ؛ بل هو ، على وجه الخصوص ، تعويض للضرر الذى لحق المجتمع . واليوم تحتل النظريات النفعية مكان الصدارة . ومن يدرى إذا ما كانت نظريات أخرى ستكون موضع تفضيل فى المستقبل ؟ فمن الممكن أن تمتدّ المناقشة الجدلية ، أو أن تتجدد على نحو غير محدود . لكن لنفرض أن علوم الحقيقة الاجتماعية قد أحرزت تقدما كافيا ، وأننا نعلم بصفة علمية ، كلا من الظروف الفسيولوجية والنفسية والاجتماعية لمختلف أنواع الجنح والجرائم ، فهلا تمدنا هذه المعرفة بوسائل عقلية لن تكون موضع مناقشة بعد الآن ؟ لا ريب فى أن هذه الوسائل لن تفضى إلى اختفاء الجنح

والجرائم ، لكنها ستؤدى إلى اتخاذ تدابير خاصة ، إما واقية وإما رادعة ، تكون أكثر ملاءمة للهبوط بهذه الجنح والجرائم إلى أقل عدد ممكن . ومن الممكن بداهة أن يفضى هذا العلم إلى نشأة نظام صحى اجتماعى . وجهلنا وحده هو الذى يحول دوننا ودون الشعور بمقدار حاجتنا إلى هذا النظام . وفى رأينا أن هذا النظام الصحى الاجتماعى لن يضع قواعد واحدة بعينها لمختلف المجتمعات ، كما أن النظام الصحى للأجسام لايوصى بنفس الأسلوب فى الحياة فى أجوائنا أو فى أجواء المناطق الحارّة . ولمّا كان هذا النظام الصحى الاجتماعى يقوم على أساس علم قوانين الظواهر وعلى معرفة تاريخ كل مجتمع معين فسيعلم ، على وجه الدقة ، كيف يصف لكل مجتمع العلاج الذى يناسبه على خير وجه .

وتنطبق هذه الاعتبارات نفسها على النظام الاقتصادى وعلى النظام السياسى وعلى التربية الخ . . . فيجب أوّلا أن تدرس هذه المجموعات من الظواهر الاجتماعية كلها دراسة علمية . وسيخرج الفن العقلى الذى يستطيع تعديل هذه المجموعات من تلك الدراسة . لكن لايمكن دراستها كل منها على حدة كما لايمكن ، بصفة خاصة ، إصلاح إحدى هذه المجموعات بمعزل عن المجموعات الأخرى . ذلك لأن طبيعة « التضامن » بين وظائف الظواهر الاجتماعية تنحصر ، كما بين « أوجيست كونت » فى أن تطوّر أو تغير إحدى المجموعات (كالمجموعة الاقتصادية مثلا) لايمكن فهمه إلا بمعرفة المجموعات الأخرى التى تؤثر تأثيراً مستمرّاً واضحا فى المجموعة الأولى ، وإلا بمعرفة ردّ الفعل الذى تقوم به هذه المجموعة الأخيرة . وهذا هو السبب فى أن الفنّ الاجتماعى العقلى لايمكن أن يقوم على أساس بعض مجموعات الظواهر التى تسهل علينا دراستها أو التى نجيد معرفتها بغضّ النظر عن باقى الطوائف الأخرى . وسيستخدم

هذا الفن كل العلوم الاجتماعية ، كما أن الطبّ يستخدم كل العلوم البيولوجية إلى جانب العلوم الطبيعية والكيميائية . ولا ريب فى أن مبدأ تقسيم العمل سيطبق هنا كشأنه فى المواطن الأخرى . وسيعود هذا التطبيق بأكبر النفع على العلم النظرى . وسيكون من المفيد ومن المشروع تماما « أن تقسم الصعوبات حتى يمكن حلها على خير وجه » . وسيتفرّع هذا العلم الواسع الذى يدرس الطبيعة الاجتماعية إلى عدد كبير من الفروع . أما من الوجهة التطبيقية فإن التضامن الوثيق بين مجموعات الظواهر يقاوم كل تدخل — ولو كان عقليا — فى إحدى هذه المجموعات إذا كان هـذا التدخل لايحسب حسابا لردّ الفعل الأكيد الذى تباشره إحدى المجموعات على باقى المجموعات الأخرى ؛ وللصدمات المضادة التى ستحدث لامحالة من قبل هذه المجموعات الأخيرة . والتاريخ ملىء بالمفاجآت المؤلمة التى وجدها أصحاب الفنّ السياسى الارتجالى بسبب جهلهم للتضامن بين الظواهر . وعلى عكس ذلك متى عرفنا هـذا التضامن أشعرنا شعورا قويا جدا بصعوبة التدخل وأخطاره ، وعدم فائدته فى كثير من الأحيان .

وليس أكثر دلالة فى هذا الصدد من النزاع حول موضوع البغاء ، ذلك الصراع الذى يحدث ضجة كبرى ، والذى يتجدّد على الدوام بين القائلين بوجوب تحديد البغاء رسميا ، وبين القائلين بوجوب إلغائه . وفى كل مرّة يفتح فيها باب المناقشة تبدو من جديد استحالة تحديد مجالها . وسرعان ما توضع أشدّ المسائل عموما موضع المناقشة على الرغم من جميع الجهود . فكيف يمكن التوفيق بين احترام الحرية الفردية وبين حماية الصحة العامة ؟ أيجب أن يخضع البغاء لقوانين خاصة ؟ وكيف يتفق أنه يبقى وينمو على هيئة تكذيب يحقر من شأن أقوالنا الجميلة عن الاحترام الذى يجب

أن نحيط به الشخصية الإنسانية ؟ أليس معنى هذا أن نظامنا الاجتماعى بأسره يتضامن مع وجود هذه الظاهرة ، وأنه إذا أريد القضاء عليها ، وعلى الشروط التى تنتجها بدورها ، فليس أقل من أن يحدث تغيير شامل فى وضع الأشخاص والملكيات ؟ ولذا نرى أن الضمير العام يستنكر البغاء من جهة المبدأ ، لكنه يتسامح فيه من جهة الواقع . وتلك ضروب من التناقض التى يجب على العلم أن يحدد أصولها وأسبابها ، قبل أن يستطيع الفن الاجتماعى العقلى أن يجد لها علاجا . وكما أنه [يجب على] الطبيب قبل تحديده لنوع العلاج أن يحسب حسابا فى الوقت نفسه للأعراض العامة وللأعراض المضادة التى تتضمنها حالة مريضه ؛ كذلك لن يطبق الفن الاجتماعى تطبيقا آليا كإحدى صيغ الجبر — إذا صح هذا التعبير — ؛ بل سيقيم وزنا لكل حالة خاصة ولمجموعة الظروف التى تتصل بهذه الحالة . وهو يشبه الطبيب أيضا فى أنه سيمتنع عن التدخل متى كانت المساوئ التى تترتب على تدخله أكثر من المنافع التى يفضى إليها . ذلك لأنه إذا كان من المستحيل شفاء كل مريض فليس من الأكيد أيضا أنه يمكن تحسين حالة كل مجتمع . وربما وجدت مجتمعات لاتستطيع إلا الاستمرار فى حياتها الراهنة من الضيق والضنك أو أن تموت . فما السبب فى أن مجتمعا معينا يكون قويا يستطيع المقاومة والتوسع ، ويخرج من الأزمات الرهيبة كما لو كان يعود أكثر شبابا ؛ فى حين أن بعض المجتمعات الأخرى يبدو أنها تخضع لمصير يقودها إلى الانهيار وإلى الشلل البطىء ؟ تلك ظاهرة أكيدة : فإما أن تكون الأسباب التى تفضى إلى ذلك أسبابا فسيولوجية أو اقتصادية أو أخلاقية ، وإما أن تكون هناك أسباب عديدة تتدخل هنا — وهذا الفرض الأخير أكثر احتمالا للصدق — . وحينئذ نتساءل فنقول : ما هذه

الأسباب ؟ وما نصيب كل منها فى النتيجة العامة ؟ وفى هذه المسألة أيضا نصطدم بجهلنا « للطبيعة » الاجتماعية وللقوانين التى تسيطر عليها . ولم يجب على هـذا النوع من الأسئلة حتى الآن سوى الديانات وفلسفات التاريخ . ومنذ عهد قريب جدا بدأنا نتصوّر أنه قد يأتى يوم يستطيع فيه العلم أن يجيب بدوره على هذه الأسئلة .

— ٣ —

لاتصلح أوامر الفن العقلى إلا لمجتمع معين وإلا فى ظروف معينة — . ضرورة نقد الإلزامات التى يمليها علينا ضميرنا الخاص — . استحالة الاعتراف لهذه الإلزامات بقيمة ثابتة عامة — . النفاق الاجتماعى الذى ينشأ بسبب التدريس الحالى للأخلاق — . كيف يمكن أن تكون الأخلاق الحالية عقبة فى سبيل التقدم الخلقى ؟

لانستطيع الآن تحديد ما عسى أن يكون عليه الفن الاجتماعى العقلى تحديدا دقيقا جدا — وستكون كل محاولة من هذا القبيل غير مجدية فى الحالة الراهنة التى انتهى إليها علمنا ؛ بل نستطيع أن نلمح جيدا العلاقة بين هذا الفن وبين أخلاقنا العملية .

ففى المقام الأول لم يكتب لهذا الفن أن يحتل مكان هذه الأخلاق ، ويجب ألا تختفى هذه الأخيرة لكى تفسح مكانها لهذا الفن ؛ فإذا خشينا — أو رجونا — أن يكون الأمر على هذا النحو فمعنى ذلك أننا نعود مرّة أخرى إلى الفكرة التى وجهنا إليها النقد فى صورها العديدة ، أى إلى الفكرة القائلة بضرورة « وضع » الأخلاق من جديد ، وبأن تحقيق نوع من الأخلاق دون نوع آخر رهن بمشيئتنا . وقد بذلنا ، على خلاف ذلك ، كل جهدنا لنبين كيف تتضامن الأخلاق فى مجتمع معين تضامنا وثيقا مع مجموعات الظواهر الأخرى ، وكيف تكوّن مع هذه المجموعات

الحقيقة الاجتماعية التى توجد بالفعل . وتلك الحقيقة الاجتماعية هى التى يجب أن تكون المادة التى يؤثر فيها الفنّ العقلى . وليس معنى هذا أنه يتدخل هنا لكى يغيرها ، كما لو كان ذلك بضربة عصا سحرية ، وكما لو كان من الممكن أن تختفى هذه الأخلاق دفعة واحدة وفقا لمشيئتنا وحدها ، وأن يستعاض عنها بأخلاق أخرى تختلف عنها كل الاختلاف ؛ بل معناه أنه يتدخل هنا لكى يعدلها داخل حدود ضيقة إلى حدّ كبير ، وهى الحدود التى يصبح فيها تدخلنا أمرا ممكنا بسبب معرفتنا للقوانين .

ولما كان علم الأخلاق العملى يتظاهر بأنه قائم على أسس عقلية فقد زعم للإلزامات التى يحدّد صيغتها قيمة عامة . فهو لايشرّع فحسب لجميع الناس فى جميع الأزمان والأمكنة ، على حدّ تعبير « كانت » ؛ بل يشرع لكل كائن حىّ عاقل . وفى الواقع ليست قواعده الإيجابية سوى تعبير عن النظام الاجتماعى الواقعى ، وهى القواعد التى يمكن تطبيقها على هذا النظام وحده . لكنها غير ممكنة التطبيق وغير معقولة فى نظر المعاصرين الذين ينتمون إلى حضارة أخرى . فبمجرّد أن نخرج من نطاق الصيغ شديدة العموم ، وغير المحددة أيضا ، التى تقول : « كونوا عدولا وكونوا خيرين » ، وبمجرّد أن يكون الأمر بصدد تحديد الحقوق والواجبات الخاصة بكل امرئ على حدة ، وهى التى يسمى احترامها عدلا ، فإن أوجه الخلاف الفاصلة تبدو إلى حيز الوجود فلا يفهم المسلم عقلية الغربى . ومع ذلك فالعموم الظاهرى للمبادئ يخفى وراءه الصفات الخاصة الحقيقية للقواعد .

أما موقف الفن العقلى فهو على عكس ذلك تماما . فهو لايزعم لنفسه العموم من الوجهة النظرية . ولما كان يقوم على أساس الدراسة العلمية للحقيقة الاجتماعية ، ولما كانت هذه الدراسة تقودنا إلى الاعتراف

بأنه لايوجد فى الواقع مجتمع إنسانى واحد ؛ بل عدة مجتمعات ، وأن هناك أوجه خلاف عميقة بين هذه المجتمعات ، بسبب التضامن الطويل بين كل منها وبين ماضيها الخاص . [نقول لما كان الأمر هكذا] فإن الفن العقلى لايتردّد بحال ما فى الاعتراف بأن لكل من هذه المجتمعات أخلاقه ، كما أن له لغته ودينه وفنه ونظمه . ولن يتجاهل التدخل العلمى العناصر المشتركة فى تطوّر الأخلاق لدى مختلف المجتمعات ، وهى تلك العناصر التى يمكن أن تكشف عنها الدراسة المقارنة . ولن ينحصر هذا التدخل العلمى فى اتخاذ تدابير واحدة بعينها فى كل مكان ؛ بل سيتقيد ، فى الوقت نفسه ، بأوجه الشبه وأوجه الخلاف التى توجد بين الحالات الخاصة . فلنفرض مثلا أننا نعرف مجتمعنا فى حاضره وفى ماضيه معرفة علمية ، وأننا نعرف المجتمع الصينى فى حاضره وفى ماضيه معرفة علمية كذلك ، فمن الأكيد أنه لايمكن أن تكون تطبيقات هذه المعرفة واحدة بعينها بالنسبة إلى كل من المجتمعين .

فهذا الفن الاجتماعى أكثر تواضعا فى مزاعمه من علم الأخلاق العملى الحالى ، وهو أكثر إنسانية منه فى الحقيقة . ذلك لأن علم الأخلاق العملى الحالى لما كان يعتقد أنه يشرّع للإنسان « فى ذاته » اكتفى فى الحقيقة بأن جعل الإنسانية تتمثل بتمامها فى الإنسان الذى يوجد فى حضارتنا وفى عصرنا . وبعد ذلك يعتقد علم الأخلاق العملى أنه يحقّ له أن يتطلب نفس الاحترام المطلق لكل ما يبدو له فى مظهر الشىء الإلزامى . فمجاله فى التفكير النظرى المجرّد يمتد إلى ما لاحدّ له ؛ فى حين أن مجال رؤيته الحقيقى محدود جدا . ويختلف الأمر عن ذلك كل الاختلاف فيما يتعلق بالفن الاجتماعى العقلى الذى يقول بأن الشرط المبدئى الضرورى فى وجوده هو الدراسة الاجتماعية ، أى دراسة المقارنة والنقد لأنواع الأخلاق

الموجودة بالفعل . ومما لاريب فيه أن هذه الدراسة يمكن أن تؤدى إلى إرشادات عملية ثمينة ما كان من المستطاع مطلقا أن يحصل عليها التفكير بطريقة التحليل المجرّد لنوع من الأخلاق أو لمجتمع واحد .

وربما فزعت ضمائر كثيرة ، أو ربما ثارت ضد الفكرة التى تقضى باتخاذ مسلك النقد تجاه أخلاقها الخاصة . فهى ترى فى هذا المسلك نوعا من التدنيس أو من السخرية مما يبدو فى نظرها أشدّ ما يكون قداسة. ولقد لقينا مرارا عديدة هذه المقاومة العاطفية القوية التى لاتقوم على التفكير ، والتى تكاد تكون غريزية . وستكون هذه المقاومة دليلا جديدا — لو كنا فى حاجة إليه — على أن « الأخلاق » حقيقة اجتماعية موضوعية ، شأنها فى ذلك تماما شأن الدين مثلا ، والقانون ؛ وأنها إذا درست على غرارهما دراسة علمية فلن يكون ذلك سببا فى القضاء عليها ، كما أن هذه الدراسة لاتقضى على الدين ولا على القانون . ولكنا نستطيع أن نذهب إلى حدّ أبعد من ذلك . فليس من الغرابة فى شىء أن نؤكد أن مسلك النقد حيال أخلاقنا الخاصة ، فضلا عن أنه لن يكون سببا يهدّد بقاءها ، سيكون على عكس ذلك كفيلا بأن يساعد على تقدمها ، وأن يعمل على التعجيل بهذا التقدم . وسيساهم هذا النقد على إضعاف أشد أنواع المقاومة العنيفة التى تعترض سبيلها .

وفى الواقع ليس هناك أشد مقاومة يعسر التغلب عليها من الاحترام الذى يحيط به الضمير ، ويدافع به دون تفرقة عن « جميع » ضروب السلوك ، وعن « جميع » الأوامر والنواهى ، وعن « جميع » الحقوق والواجبات التى انتقلت إليه عن طريق الجيل السابق ، فإذا أثير قلق هذا الضمير فى إحدى نواحيه كشر عن أنيابه جميعا ، إذا صحّ هذا التعبير ، فهو يبدو دائما كما لو كان كتلة واحدة لاتحتمل أن يقتطع أىّ

جانب من جوانبها . ومن ناحية أخرى لما كان هذا الضمير يتضامن تضامنا شديدا مع المعتقدات الدينية والنظم التشريعية وغيرها فإنه يريد ألا تمتدّ إليه يد ، ويكاد ينجح دائما فى ذلك . وهكذا – فعلى الرغم من اختلاف أنواع الأخلاق ، ذلك الاختلاف الذى يبدو بديهيا – إذا نظرنا إلى جملة الحضارات وجدنا أن استقرار كل نوع من هذه الأنواع فى كل حضارة موجودة بالفعل يسمح له، لدى انعكاسه فى التفكير الفلسفى ، أن يعتقد أنه ثابت لايتغير ، ومن ثم يظنّ أنه مطلق وأنه باق أبد الدهر . وعلى الرغم من استحالة تبرير هذه الفكرة الوهمية فمن الممكن تفسيرها . ففى الواقع تتطوّر الأخلاق تطوّرا بطيئا جدا . ومن الممكن أن تبدو الأخلاق جامدة تماما فى المجتمعات شديدة الاستقرار مثل المجتمع الصينى . ويكاد « دى جروت » يصوّرها لنا على هذا النحو . أما فى المجتمعات ذات التقدم السريع كمجتمعاتنا فإن التضامن الضرورى بين الأخلاق وبين مجموعات الظواهر الاجتماعية ، الأخرى (كالظواهر الدينية والظواهر العقلية والظواهر الاقتصادية) يجبرها على التطوّر مثلها . ومع هذا فإنها أقلّ منها تطوّرا ، وكثيرا ما يكون تطوّرها سببا فى ضروب من الصراع أشدّ ما تكون خطرا .

وعلى هذا النحو قد تكون الأخلاق الموجودة بالفعل عقبة فى سبيل التقدم نظرا لشدة دفاعها ، دون تفرقة ، عن جميع العناصر التى تتألف منها . وليست تلك إلا حالة خاصة من القانون المعروف منذ زمن طويل . ويمكن أن نقول هذا أيضا عن النظام العام لمجتمع معين بالنسبة إلى تقدمه على وجه العموم . ومن الممكن أن نلاحظ هذه الملاحظة نفسها فيما يتعلق بإحدى المجموعات الاجتماعية على وجه الخصوص ؛ بل قد تبدو لنا هذه الملاحظة أكثر ما تكون مطابقة لشروط وجود « الطبيعة

الاجتماعية » ، لو لم نكن نميل إلى تخيل أن هذه الطبيعة قد نظّمت ووجّهت بناء على « مبدأ الأصلح » . ولا أهمية هنا لأن يكون هذا الميل غريزيا أو مكتسبا ، لكن قمع هذا الميل يكاد يكون مستحيلا .
ففى كل مجتمع إنسانى توجد قوى نشيطة جدا ، لانعرف قوانينها حتى الآن معرفة علمية (ومنها اللغة والنظم والقانون والأخلاق الخ) .
وهذه القوى تعمل على الاحتفاظ والإبقاء على الحالة الراهنة . وهى تقابل فى كفة الميزان قوى أخرى تميل إلى إحداث بعض التغيرات . ولا تزيد معرفتنا بهذه القوى الأخيرة عن سابقتها . لكن من ذا الذى يكفل لنا أن كلا من هذين النوعين من القوى يؤثر على نحو يؤدى إلى إنتاج حالة اجتماعية مرضية ؟ أوليس من الممكن أن تنقلب الحالة التى نرضى عنها ونعدها مفيدة ؛ بل ضرورية فى وقت معين ، إلى حالة مضادة تماما بعد مضىّ زمن معلوم ؟ مثال ذلك التفكير النظرى المجرّد فى المعانى ، ذلك التفكير الذى جاءنا من الإغريق . فهو أثمن تراث تركه لنا هذا الشعب الجدير بالإعجاب ، وما كان من الممكن أن توجد لدينا فلسفة دون هذا التراث ؛ بل ما كان ممكنا ، دون ريب ، أن يوجد لدينا علم دونه . ولكن جاء وقت أصبحت فيه طريقة التفكير الجدلى المجرّد فى المعانى العامة عقبة فى سبيل العلم ، بدلا من أن تكون عاملا على تقدمه .
وتلك الطريقة فى التفكير هى التى شلت — العلوم المسماة بالعلوم الاجتماعية والخلقية — فى بعض أجزائها على الأقل . ونقول حسب معلوماتنا الراهنة بأن النظام الأسرى والاقتصادى فى الصين الحديثة كان يعدّ تقدما بالنسبة إلى الحالة الاجتماعية التى كانت تسبقه . ولكن بدا ، فيما بعد ، أن هذا النظام قضى على الحضارة الصينية بالجمود . ومنذ قرن من الزمان أحرز القانون المدنى فى فرنسا تقدما ، على الأقل فى عدد كبير

من المسائل، إذا قورن بالحالة التشريعية التي كانت سائدة من قبل. ولكن بدأ الناس يشعرون شعورا قويا بأنه يعترض بدوره طريق التقدم. ومن يدرى متى يمكن التغلب على هذه الصعوبة؟.

وفى الجملة نرى أن كل نظام يوطدّ أركان تقدمٍ سبق اكتسابه. أو يعمل على جعله ظاهرة مادية — إذا صحّ هذا التعبير — يميل إلى أن يصير حائلا دون التقدم فى المستقبل. وهكذا فإن أداة الحماية تصبح وسيلة للاستبداد، فينقلب الحصن سجنا والقانون امتيازا. وكثيرا ما يكون العنف ضروريا حتى تجتثّ أصول الاستبداد، وحتى تحطم السجون، وحتى تلغى الامتيازات.

وفى المجتمعات ذات التقدم السريع كمجتمعنا لاتتطوّر مجموعات الظواهر خطوة بخطوة. ولذا تصبح مقاومة التغير أكثر عنفا على وجه الخصوص بالنسبة إلى بعض هذه المجموعات. وهى أشدّ عنفا بالنسبة إلى الأخلاق منها إلى أىّ مجموعة أخرى. فيشعر الضمير العام بأن استقراره مهدد بالخطر بسبب التطوّر العام للنظام الاجتماعى. ويحذر على نحو غريزى من هذا الخطر، ويبذل جهده لكى يتلافاه بأن يؤكد على نحو أشد ما يكون قوّة وعنفا أن الأخلاق ليست قابلة للتغير. وربما كان هذا المجهود جديرا بالثناء من حيث المبدأ، ولكنه يفضى ضرورة إلى نوع من النفاق الذى يعمّ فى المجتمع.

فهناك اتفاق ضمنى بين ضمائر الأفراد يدعوهم إلى التظاهر بقبول الواجبات المزعومة كما لو كانت واجبات إجبارية، مع أن هذه الضمائر لم تعد تشعر حقيقة بأنها مضطرة إلى أدائها. فليتصفح المرء قائمة الواجبات كواجبات المرء نحو نفسه وواجباته نحو غيره، وواجباته نحو إلهه — وهى الواجبات التى ما زالت موجودة حتى الآن فى كتب الأخلاق المدرسية،

سواء أكانت كتبا دينية أم غير دينية أم محايدة ، فسيرى إلى أىّ مدى لاتبدو بعض هذه الواجبات فى نظر الضمير الخلقى الحالى إلا حقيقة وهمية ولفظية . لكن هل نستطيع القول بأن الأمر كان كذلك دائما ؟ فى الواقع نجد أن الأوامر التفصيلية للضمير الخلقى العام لاتعبر مطلقا تعبيرا دقيقا عن حالة التقدم التى وصلت إليها الظواهر الاجتماعية الأخرى . فيكفى أن يكون هذا الضمير متسقا إلى حدّ كاف لاتخدشه ضروب التناقض . لاريب فى ذلك . لكن عدم الاتساق الذى أشرنا إليه لاينصبّ على المسائل التفصيلية فحسب ؛ بل يمسّ المسائل الأساسية وأسلوبنا فى الحياة . ومما يدل على ذلك ما يظهره الإنسان اليوم من عدم اكتراث حيال عدد من هذه الواجبات التقليدية . وربما لم يؤدّ المرء هذه الواجبات على نحو أفضل من ذلك فى عصور أخرى ، ولكنه كان ينتهك حرمتها فى الأقل وهو يعلم أن ينتهك حرمتها . فقد كانت هذه الواجبات ماثلة فى ضميره ، وكان هذا الضمير يحسّ وطأتها ؛ لأنه كان يشعر بقهرها ، أو بصنوف الندم متى اقتضى الأمر ذلك . ولكنه لم يعد يشعر الآن أنه ينتهك حرمة هذه الواجبات ؛ لأنه لايشعر بوجودها كواجبات . ولماذا ؟ لأن المعتقدات الدينية التى كانت روحها وسبب وجودها قد ضعفت هى نفسها ، ولم تعد تستخدم دعامة لها . ولذا فلما كان كل امرئ منا يعلم جيدا كيف يفرّق بين ما هو موضع لجزاء حقيقى يوقعه الضمير العام وبين ما لايوجبه هذا الضمير أو ينهى عنه إلا من الوجهة اللفظية ومن الوجهة الشكلية ترتب على هذا أن أخلاقنا الحقيقية لاتنطبق تماما على الأخلاق التى نعلن أننا نؤمن بها . فمن بين الواجبات التى يبدو أن جميع الناس يعترفون بها توجد بعض الواجبات التى لايهتمّ أحد بأدائها ، ولو كانت شديدة الأهمية ظاهريا . وليس

السبب فى ذلك هو أن ضعفنا أو أثرتنا أو أهواءنا هى التى تحول دوننا ودون أدائها ، كما كانت الحال فيما مضى ؛ بل يرجع السبب فى الواقع إلى أننا لم نعد نشعر بها كما لو كانت أمورا إلزامية .

وربما احتجّ بعضهم بأن هذا الرياء العام لايسبب ضررا كبيرا ؛ لأنه عام على وجه الدقة ، ولأنه لايخدع أحدا . ولو فرضنا صحة هذه النقطة الأخيرة فليست نتائج هذا الرياء أقلّ خطرا من الوجهة الاجتماعية : أولا لأنها تفسد وتتلف تدريس الأخلاق . فإن صفات الاستقامة والصراحة واحترام المرء لنفسه ولغيره ، وهى الصفات التى كان ينبغى لهذا التدريس أن ينميها قبل كل شىء سواها ، تتعرّض لهذا السبب إلى أخطار لاسبيل إلى علاجها . فمن الواجب على كل طفل أن يعترف بطرف لسانه أنه يؤمن بضروب من الاحترام التى لايشعر بها ألبتة بحسب الحقيقة ، والتى لايرى أن أحدا من المحيطين يشعر بها . فأستاذه يعلمه احتقار الكذب ، ولكن هذا الكذب يطبق عمليا فى هذه الدراسة نفسها . وهكذا يمهد الطريق أمامه لكى يتذوّق الكذب ولكى يألفه أيضا . فما أغرب تلك التربية الخلقية ! هذا إلى أن العادة التى تدعونا إلى تأكيد أننا نؤمن بشىء لانؤمن به ، تؤدى إلى صعوبة إضافية . وليست هذه الصعوبة الأخيرة أقل خطرا من جميع الصعوبات التى تحول دوننا ودون رؤية الأشياء كما هى عليه فى الواقع ، ذلك لأنها تجعل المجهود الذى يجب بذله لإخضاع ضروب خيالنا للمعرفة الموضوعية الواقعة أكثر مشقة وندرة . وأخيرا لما كانت هذه العادة تحتفظ احتفاظا شديدا بالحقيقة الظاهرية لما يمكن أن نسميه « بالخرافات » الاجتماعية ، فإنها تميل بالضمير الخلقى إلى الاحتفاظ بكل أنواع المعتقدات البالية وبالنظم التى عفى عليها الزمن ، وأخيرا بكل ما يعبر ، فى الوضع الراهن للمجتمع ،

عن التراث التاريخى الذى يثقل كواهلنا دون نفع ، والذى يحول دون التقدم .

ومهما تكن هذه المساوئ بغيضة إلى النفس فما لاريب فيه أنه لايكفى أن نلحّ فى بيانها لكى نقضى على النفاق الذى يؤدى إليها . ولا يكفى مجرّد الإقناع لكى نجبر هذه المساوئ على الاختفاء . وربما كانت الوسيلة الوحيدة التى تنتهى بنا إلى هذه الغاية هى أن نلتزم المعرفة الموضوعية والعلمية للحقيقة الاجتماعية ؛ إذ أن هذه المعرفة تدعونا إلى التفرقة بين العناصر الحية التى توجد حقيقة ، وبين ما ليس كذلك إلا بحسب الظاهر . وفى رأينا أن تلك هى نقطة البدء للتأثير الفعال الذى يقوم به ذلك « الفنّ الاجتماعى العقلى » الذى ليس لدينا منه حتى الآن سوى الفكرة وحدها .

— ٤ —

خاتمة . فكرة عامة مؤقتة عن تطور العلاقات بين التطبيق العملى وبين النظرية فى الأخلاق — . ثلاث أطوار طويلة : يتميز الطور الثالث باختفاء المبادئ الدينية والغائية والقائلة بأن الإنسان مركز الكون — دراسة الحقيقة الاجتماعية وفق المنهج العلمى — . التطبيقات العملية الممكنة لهذا العلم فى المستقبل .

والآن إذا تركنا وجهة النظر العملية ، وعدنا إلى فحص الأخلاق الإنسانية من الوجهة النظرية على اختلاف صورها الواقعية ، بأن نتدرج من أشدّها انحطاطا إلى أكثرها تقدما ، استطعنا أن نفرّق بين ثلاث صور رئيسية ، دون أن نزعم أن من الواجب أن تجتاز المجتمعات بالضرورة نفس المراحل فى التطوّر [1] . فليس ثمة ما يبيح لنا أن نؤكد

---

(١) يطبق « بريل » هنا قانون الحالات الثلاث لدى كونت وهو القائل بأن التفكير الإنسانى يمر أولا بالحالة الدينية ثم الميتافيزيقية ثم العلمية . ارجع إلى الترجمة العربية لفلسفة « أوجيست كونت » الفصل الثانى « المترجم » .

سلفا أنه يجب أن يكون الأمر كذلك ، ولا يوجد حتى الآن شيء يبرهن لنا من الوجهة التاريخية على صدق هذا الزعم .

ففي الصورة الأولى التي مازلنا نجدها في المجتمعات المنحطة ، والتي يغلب على الظن أنها وجدت لدى المجتمعات الأخرى ، نرى أن أخلاق مجتمع معين في عصر معين توجد لا أكثر ولا أقل على النحو الذي تقتضيه المعتقدات الدينية والنظم والحالة الاقتصادية ، وتاريخ هذا المجتمع والظروف التي تحيط به . وتتوقف هذه الأخلاق على مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى . وإذا تطورت هذه المجموعات تتطور الأخلاق تبعا لها وفقا لبعض القوانين التي مازلنا نجهلها حتى الآن . وتختلف دقة تطورها وسرعته قلة وكثرة . وهي لا تخضع إلا لمجموعات الظواهر الأخرى . ويمكن تفسير أوجه الغرابة فيها — أو ما يبدو في الأقل غريبا منها في أعيننا — بجملة الظواهر الاجتماعية التي تعد الأخلاق جزءا منها . وإذن يمكن القول بأنها « تلقائية » وليس معنى هذا أن تظهر دون سبب واضح ؛ إذ نرى على العكس من ذلك أن كل ما تنطوي عليه الأخلاق يرجع في سببه إلى الحقيقة الاجتماعية الواقعية ؛ لأن التفكير لا يتدخل في إيجادها أو تعديلها تدخلا ملحوظا في الأقل . ففي ذلك العصر يفهم كل فرد واجباته الخلقية على النحو الذي يتكلم به لغته . ويقيم شعائر دينه ، ويحيا حياته الاجتماعية . فضميره الخلقي الذي لا يتميز عن ضمير الجماعة ، أو الذي يتميز عنه قليلا ، يتوقف على بعض التصورات الاجتماعية الخاصة التي تحدد سلوكه . أما التساؤل عن منبع هذه الواجبات وعن الأسس التي يعتمد عليها سلطانها . فتلك فكرة لا تخطر بذهنه . ولو أوحينا إليه بها لظلت غير مفهومة لديه تماما . وليست العواطف التي تصحب هذه التصورات الاجتماعية إلا أكثر قوة منها . فلننظر

مثلا إلى الحالات العديدة التي يستحوذ فيها اليأس المميت على الرجل الذي ينتهك حرمة « التابو » ، ولو بغير إرادته .

وأظهر سمة يتميز بها هذا العصر هي « تخصيص » العادات الخلقية . فهي لدى الرجل غيرها لدى المرأة ، ولدى أعضاء « التوتم » غيرها لدى العشيرة والأسرة ولدى من ليس عضوا في هذه الأخيرة . وهي لدى طائفة من الأفراد غيرها لدى طائفة أخرى ، وبالنسبة إلى هذا الحيوان غيرها بالنسبة إلى حيوان آخر ، وهي في مكان غيرها في مكان آخر ، وهي في أوقات السلم غيرها في أوقات الحرب . وقد تكون شبكة الأوامر الإلزامية والنواهي معقدة إلى أقصى حد . وقد يكون تعقيدها عضويا وأكثر شبها بتعقيد اللغات منه بتعقيد آثار التفكير الإنساني . ويخضع الفرد لهذه الأوامر والنواهي ، ويكيف سلوكه تبعا لها دون أن يرجعها إلى مبدإ واحد . وهو يقبل كل أمر وكل نهي خاص دون أن يشغل نفسه بالبحث لماذا حدّد هذا الأمر والنهي ، ولماذا صيغ على هذا النحو لا على نحو آخر . وهناك عدد كبير من أنواع الأخلاق الإنسانية التي لم تجتز بعد هذه المرحلة . وما زال يوجد في المجتمعات الراقية عدد كبير من الأفراد الذين يمكن التعرّف لديهم أيضا على هذه الصورة التي يتشكل بها الضمير الخلقي .

أما المرحلة الثانية فهي تلك التي يبدأ فيها التفكير ينصب على الحقيقة الخلقية . لكنه لا يبغي معرفتها بقدر ما يريد تحديدها وتبريرها في نظر عقله . أليس معنى هذا أنه يعرفها مباشرة عن طريق أوامر الضمير ؟ ويميل مجهوده في التحليل والتعميم إلى تحديد معاني الخير والشرّ والعدل والظلم والفضيلة والرذيلة والجدارة وعدم الجدارة . وهذا المجهود في صورته الفكرية المجرّدة هو المجهود الذي يبذله الأخلاقيون وعلماء

النفس والفلاسفة . أما إذا كان على نحو أقل تنظيما فهو مجهود القصصيين والشعراء . وقليل عدد المجتمعات التى لم يبذل فيها هذا المجهود . أما فى المجتمعات التى لم تقطع خطوات واسعة فى التقدم العقلى فإن القصصيين والشعراء بصفة خاصة ألسنة تعبر عن التصورات والعواطف الاجتماعية . وفى المجتمعات الأكثر نموا يستخدم علماء النفس والأخلاقيون ، وحتى الفلاسفة ، إما منهج الملاحظة المباشرة والأدبية على وجه الخصوص ، وإما تحليلا جدليا ومعنويا بصفة خاصة . ولا يقودهم منهجهم أو تحليلهم هذا كثيرا فى سبيل المعرفة العلمية للحقيقة الاجتماعية[1] . ومع هذا فمحاولتهم من أهم المحاولات . فهى لما كانت تهدف إلى تأسيس الأخلاق العملية على مبدأ خاص بها لم تقطع الصلة بين هذه الأخلاق وبين مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى ، تلك الصلة التى لا يمكن فصمها . لكنها تساهم فى تحرير هذه المجموعة من المجموعات الأخرى التى تتصل بها أكبر اتصال على وجه الخصوص (كالمعتقدات والطقوس الدينية والنظم التشريعية) فتكسب الأخلاق العملية ، بسبب هذه المحاولة ، استقلالا نسبيا . ويؤدى هذا الأمر نفسه إلى تعديل الحقيقة الاجتماعية الموجودة بالفعل بقدر خاص . لأنه مهما يكن من ضعف الصلة التى توجد فى الواقع بين الأخلاق النظرية وبين العملية ، لدى مجتمع معين ، فإن مجرد تصور أن الأخلاق العملية تستنبط من الأخلاق النظرية (ولو كان هذا التصور خاطئا) يميل إلى إدخال قليل من المنطق عليها ، ومن ثم إلى نصيب أكبر من التمكير فيها .

فليس ثمة ريب مثلا فى أن التفكير الإنسانى لدى الإغريق قد

---

(١) انظر فيما سبق الفصل السادس ، الفقرة الأولى صفحة ٢٤٤ ومابعدها .

أثر في تطور أخلاقهم ، وتبعا لذلك في أخلاق كل الأقطار الغربية المتحضرة .

والسمة الواضحة التي يتميز بها هذا العصر هي تعميم المبادئ الخلقية . ففي المرحلة السابقة كانت الحقيقة الاجتماعية لاتفعل سوى أن تفرض نفسها على كل فرد على هيئة بعض الأوامر والنواهي . وكان الاحترام الذي تُشعر الناس به وتتطلبه منهم يحتوي على عنصر ديني . أما بالنسبة إلى التفكير الفلسفي فإن هذه العاطفة تفقد طابعها الديني . فلكي يتجرد طابع الإلزام الذي تتميز به القواعد الخلقية من الطابع الديني كان من الواجب أن يعتمد هذا الطابع على المبادئ العامة التي كان يُظن أن هذه القواعد تترتب عليها . ومن هنا نشأت « مذاهب » الأخلاق التي تربط الحياة الخلقية المعقدة إلى حد كبير بمبدأ وحيد . كما كانت المذاهب الميتافيزيقية ترجع كل الظواهر الحقيقية إلى الوجود المطلق . وكان الإنسان لايجد مشقة في التسليم بأن لهذه المبادئ قيمة عامة تصدق بالنسبة إلى جميع الناس ، لأنها كانت تبدو عقلية ، وعلى وجه الخصوص لأن التفكير الفلسفي حتى ذلك العصر كان يعكس في الواقع الحقيقة الخلقية الموجودة بالفعل ولم يكن ينقدها . ولهذا الأمر دلالته . فإن مثل هذا الطابع يوجد حتى في المذاهب التجريبية . فعلى الرغم من مضادتها التامة لفكرة الأخلاق الفطرية أو المطلقة ولكل ما يتجاوز نطاق التجربة فإنها كانت تزعم ، هي الأخرى ، أنها تستخدم الطريقة الخاصة بها في تحديد سلوك الإنسان بصفة عامة ، وفي تحديد الخير والعدل وهلم جرا . وليس الاختلاف بين العموم الظاهري للصيغ وبين الطابع الخاص الفعلي للقواعد التي تدرس أقل ظهورا في هذه المذاهب التجريبية منه في المذاهب العقلية .

.. وأخيرا نرى اليوم مرحلة ثالثة تلوح معالمها فى أكثر المجتمعات تقدما فى الناحية العقلية . ففى هذه المرحلة ستدرس الحقيقة الاجتماعية دراسة موضوعية منهجية يقوم بها جيش من العلماء الذين تسيطر عليهم نفس الروح التى كانت تسيطر على هؤلاء العلماء الذين اتجهوا ، منذ زمن بعيد ، إلى دراسة الطبيعة غير العضوية والطبيعة الحية . وفى هذه المرحلة التى لانستطيع تقريبا إلا القول بأنها قد بدأت ، والتى حاولنا أن نحدد أفكارها الرئيسية ، سيقتنع المرء بأنه من الممكن أن تكون إحدى الحقائق مجهولة إلى حد كبير على الرغم من شعوره بها شعورا قويا . وتلك ، على وجه الدقة ، هى الحقيقة الخلقية التى تفرض نفسها على كل امرئ منا . وسيفطن المرء ، فى الوقت نفسه ، إلى أن هذه الحقيقة الخلقية تختلف كل الاختلاف فى الحضارات الأخرى التى تتطور كل حضارة منها تطورا مستقلا . وهذا هو السبب فى أن الدراسة المقارنة ممكنة ؛ بل ضرورية . وهكذا إذا ألف المرء الفكرة القائلة بوجود عدة أنواع من الأخلاق التى تقابل فى كل عصر معين مجموعة من الشروط الموجودة فى مجتمع ينظر إليه فى ذاته فسيكون على استعداد للبحث عن الأسباب الدينية والاقتصادية وغير ذلك من الأسباب التى تؤثر فيها . وبديهى أن هذا البحث يفترض إنشاء عدد كبير من العلوم الاجتماعية ، كما يفترض إنشاء علم الاجتماع العام : وفيما بعد ، أى فى مستقبل لايكاد يحق لنا التكهن به ، ستحرز هذه العلوم تقدما كافيا يجعل التطبيقات العملية أمرا ممكنا . وستظهر فنون عقلية تمد الإنسان بسلطان على الطبيعة الاجتماعية . وسيكون هذا السلطان مماثلا ، إن لم يكن مساويا ، للسلطان الذى يباشره الآن على « الطبيعة المادية »[1] . ونحن نرى بواكير هذا السلطان فى التربية

(١) كل هذه آمال لم تتحقق حتى الآن نظرا لقلة القوانين الاجتماعية التى كشف عنها .

وفى الاقتصاد الاجتماعى مثلا . لكنها ما زالت بواكير هزيلة[1]. وفى هذه الأثناء سيستمرّ مجتمعنا يعيش بالأخلاق الخاصة به . ولا يجوز لنا، على الرغم من مجهود النقد الذى لا يمكن فصله عن البحث العلمى ، أن نخشى انهيار هذه الأخلاق انهيارا سريعا ؛ لأن القوى الاجتماعية التى تميل إلى الاحتفاظ بها ، حتى فى أجزائها البالية الميتة ، أقوى بكثير من القوى التى تميل إلى تعديلها ، أو الأمر كذلك على الأقل فى الحالة الراهنة لمجتمعنا .

وإن أظهر سمة تتميز بها هذه المرحلة — وذلك بالقدر الذى نستطيع المجازفة فيه بتعريفها — هى العادة المطردة [التى تدعونا] إلى النظر إلى أخلاق مجتمع معين — ولو كان مجتمعنا — من جهة علاقاته الضرورية بالحقيقة الاجتماعية التى يعد جزءا منها . فلم نعد نفكر فى أن الضمير الخلقى للعصر الذى نعيش فيه ، وللقطر الذى نسكنه ، هو على وجه الدقة ، وبنوع من الاتفاق الخارق للعادة ، الضمير [الخلقى] المطلق الذى يشرّع لكل كائن عاقل حر الأمور التى يجب عليه أن يقوم بها أو يمتنع عنها أبد الدهر . وسيتساءل الإنسان بالأحرى : (١) إذا لم يكن هذا الضمير ما زال يحتفظ بآثار حالة اجتماعية منحطة أو همجية — وهى تلك الحالة التى تبدو لنا سحيقة فى الزمن ، والتى ما زلنا شديدى القرب منها على الرغم من ذلك ؛ (٢) وإذا كنا ما زلنا نخضع ، فى كثير من الأحيان ودون علم ، لبعض التصوّرات الاجتماعية التى غاب عنا أصلها ومعناها ، والتى ينبغى فحص أهميتها بالنسبة إلى حالتنا الراهنة ؛

= منذ نشأة علم الاجتماع . والواقع أن هذا العلم مابرح فى مراحله الأولى من البحث ونعنى بها مرحلة الملاحظة . ويذكرنا مسلك « بريل » هنا بمسلك « أوجيست كونت » الذى كان يقول بأنه سيشعر الناس دائما بأن المجتمع يخضع لقوانين أشد صرامة من قانون سقوط الأجسام .

(١) أنظر كتابنا « المنطق الحديث ومناهج البحث » الطبعة الثانية ص ٣٥١ « المترجم » .

(٣) وأخيرا إذا لم يكن من الواجب أن نبدأ أولا بمعرفة الأخلاق التى نطبقها عمليا ، قبل أن ننشئ الأخلاق الفاضلة التى نتوق إليها .

وعلى الرغم من أن علومنا ما زالت شديدة النقص وفى مراحلها الأولى فإن معرفة الطبيعة المادية قد حرّرت العقول من عدد كبير من الأفكار الصبيانية السخيفة ومن الأوهام والمعتقدات التى لاأساس لها ، ومن المذاهب الخيالية . وقد فتحت لنا ، فى الوقت نفسه ، عالم « اللانهائيات » فى الكبر ، و « اللانهائيات » فى الصغر ، ذلك العالم الذى يتحدّث إلى نفوسنا بلغة أعظم تأثيرا من لغة العالم النهائى الذى كانت الأرض والإنسانية مركزا له . وقد نستطيع التكهن بأن علوم الحقيقة الاجتماعية لن تكون أقلّ تحريرا وإنتاجا . فستحرّر هى الأخرى العقل شيئا فشيئا من الأفكار الصبيانية السخيفة ، ومن المعتقدات التى لاأساس لها ومن المذاهب الخيالية . وسيترتب على هذا مباشرة أنها ستؤدى إلى اختفاء العادات العملية الهمجية الشريرة وغير المجدية والعواطف المنافية للإنسانية التى تتصل بهذه العادات . وسيكون اختفاء هذه الأمور سريعا إلى حدّ قليل أو كبير . ولكنها ستختفى ما فى ذلك ريب . ومما لا ريب فيه أيضا أن « الطبيعة الاجتماعية » التى ستوقفنا عليها هذه العلوم ستكون ، فى صورها الحية المعقدة وفى أهميتها التى تستحوذ على القلوب ، أسمى بكثير من « العالم الخلقى » ومن « مملكة الغايات » ومن « مدينة الله » ، أى أسمى من تلك الأفكار الخيالية المكرّرة التى تناقلها علماء اللاهوت والفلاسفة حتى الوقت الحاضر[١] .

---

(١) لا يخفى هنا غلو « بريل » وإفراطه فى الخيال العقيم الذى ينسبه إلى غيره ، وكأنه نسى أو كأنه يتناسى أن الصلة بين العلم والأخلاق ليست بالقدر الذى يصوره لنا « المترجم » .

وبالاختصار إذا استعرنا من « جورج إليوت »[1] هذه الكلمة ذات المغزى العميق : We are all born in moral Stupidity (نولد جميعا فى حالة غباوة خلقية) وجدنا أن هـذه الفكرة تنطبق على المجتمعات كما تنطبق على الأفراد . فإذا أردنا الخروج من هذه الحالة فالعلم هو الطريق الوحيد الذى يتيح لنا فرص النجاح . لقد قال « سقراط » وتلاميذه الكبار ذلك القول على نحو جدير بالإعجاب . فلنرجع إلى فكرتهم . ولكن يجب علينا ألا نرجع إلى منهجهم . فقد تتلمذنا على تجارب العصور وأفدنا من نجاح علوم الطبيعة المادية . فلنشرع بتواضع ـ ولكن بعزم صادق ـ فى دراسة الحقيقة الاجتماعية ، أى فى التحليل العلمى لتاريخ مختلف المجتمعات الإنسانية والقوانين التى تسيطر على مجموعات الظواهر الاجتماعية وعلاقاتها . وهكذا يجب علينا أن نشعر بجهلنا وبأوهامنا . ولنقدّر ، ما استطعنا ، كلّ ما يجب علينا أن نسعى لمعرفته ، وكل ما يجب علينا أن نتحرّر من معرفته . ولن تكون ضخامة هذا المجهود سببا فى فزعنا إذا فكرنا أنه سيكون مجهودا مشتركا بين عدة قرون ، وأن كل جيل سيكون جديرا بتقدير الأجيال اللاحقة إذا بذل نصيبا قليلا من المجهود الذى يجب بذله ، وإذا هدم قليلا من الشىء الذى يجب هدمه . ولا ريب فى أنه ما كان لنا أن تلمح شيئا من هذا المجهود دون العمل المكدس الذى قامت به الأجيال التى سبقتنا . لكن إذا قلنا إننا نتصور أن الحقيقة الخلقية موضوع للعلم فمعنى ذلك ، على وجه الدقة ، أننا لانتقبل ثمرات الماضى بعاطفة احترام دينى تسلك مسلكا واحدا ؛ بل على عكس ذلك نرى لزاما علينا أن يخضع هذا التراث للدراسة النقدية التى تقوم على أساس المعرفة العلمية الموضوعية

---

(1) George Eliot

للحقيقة الاجتماعية ، لا على أساس العاطفة الفردية أو الاجتماعية التي لا يمكن أن تكون إلا ذات قيمة شخصية .

وإذن ينتهي بنا الأمر دائما إلى فكرة المعرفة التي تحررنا . لكن يجب علينا ألا نتخيل أن هذا التحرير سيتم من تلقاء نفسه ، أو أن نوعا من الضرورة الخيرة يؤكد لنا سلفا أن العلوم ستتقدم . فالمنظر الذي يطلعنا عليه تاريخ الإنسانية مختلف عن ذلك كل الاختلاف . ولا نكاد نرى على العكس في هذا المنظر سوى مجتمعات توقفت في تطورها ، وأخرى تحيا حياة تافهة أو تموت أو تخضع لمجموعة من الشروط التي لم تسمح لها بتقدم حاسم في المعرفة العلمية للطبيعة . ولقد ضربت لنا بلاد الإغريق وحدها مثلا نادرا وهاجا . وما زلنا نعيش حتى الآن على روحها في التفكير . ومع هذا فلن نحيا حقيقة على هذه الروح إلا إذا أثرت فينا تأثيرا قويا ، أي إلا إذا استخدمنا العلم لكي نغزو به كل الظواهر الحقيقية غزوا منهجيا . حقا يجب علينا أن ننتصر على قوة جمود رهيبة الجانب . وإذا أردنا أن ننظم الدراسة الموضوعية « للطبيعة الأخلاقية » ، وأن ننتهي بها إلى غاية طيبة وجب علينا أن نتحرر من العادات العقلية والأفكار الوهمية التي جعلتها القرون المنصرمة مستبدة ومقدسة في الوقت نفسه . ولكن لن يتخلص مجتمعنا من هذا المجهود الذي يجب عليه بذله : أولا لأنه يشعر بأنه مجهود ضروري ، ولأن عددا من العقول القوية قد بدأت فيه بالفعل . ثانيا : لأنه يتخذ نجاح علوم الطبيعة المادية وتقدمها المستمر قدوة وعاملا مشجعا في آن واحد .

فهرس

الصفحة

الفصل الأول [من صفحة ٥٠ إلى ٨٩]

ليس هناك علم أخلاق نظرى

وليس من الممكن أن يوجد هذا العلم

الصفحة

علم أخلاق قياسي تستنبط فيه التفاصيل من مبدأ يسلم به سلفا — . الأسباب العاطفية والقوى الاجتماعية التى اعترضت حتى الآن سبيل البحوث العلمية الجديرة بهذا الاسم والتى تهدف إلى معرفة الأمور الخلقية

٤ — هناك فكرة تقول بوجود حقيقة خلقية تصلح أن تكون موضوعا لأحد العلوم ، كما هى الحال فى الحقيقة الطبيعية ٨٨
تحليل الفكرة العلمية عن الطبيعة — . كيف تتغير حدود « الطبيعة » تبعا لتقدم المعرفة العلمية — . متى تصبح طائفة معينة من الظواهر جزءا من الطبيعة ؟ وما شروط ذلك ؟ — . الصفات الخاصة التى تتميز بها الحقيقة الخلقية .

الفصل الثانى [من صفحة ٩٠ إلى ١٢٦]

ما المذاهب الخلقية النظرية فى الوقت الحاضر ؟

١ — تختلف المذاهب الخلقية بعضها عن بعض فى جانبها النظرى ، وتتفق من جهة الأوامر الخلقية التى تقررها ٩٠
تفسير هذه الظاهرة . — ليس من الممكن أن تنحرف الأخلاق العملية عن الضمير الخلقى السائد فى زمنها — . وإذن لا يستنبط العمل هنا من النظرية ؛ بل على العكس من ذلك تضطر النظرية إلى البحث عن أسس عقلية تبرر بها الأخلاق العملية الموجودة بالفعل .

٢ — ينجم عما سبق : (١) أن الضمير العام قلما يكترث بالجدل النظرى الذى يثيره الفلاسفة حول المسائل الأخلاقية إلا فى القليل النادر . (٢) أنه لم تحدث ضروب من النزاع بين هذه

الصفحة

الفصل الثالث [من صفحة ١٢٧ إلى ١٦٤]

مبادئ الأخلاق النظرية

الصفحة

الفصل الرابع [من صفحة ١٦٥ إلى ٢٠٢]

ما العلوم النظرية التى تتوقف عليها الأخلاق العملية ؟

الفصل السابع [من صفحة ٢٧٦ إلى ٣١٥]

الأخلاق الطبيعية .

الصفحة

مَطبعَة مُصطفى البابى الحلبى وأولاده

